AUTHOR:

CHRISTEN, EMMANUEL

TITLE:

LE PECHE DANS LA THEOLOGIE DE RITSCHL

PLACE:

GENEVE

DATE:

1901

Master Negative #

93-81647-12

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

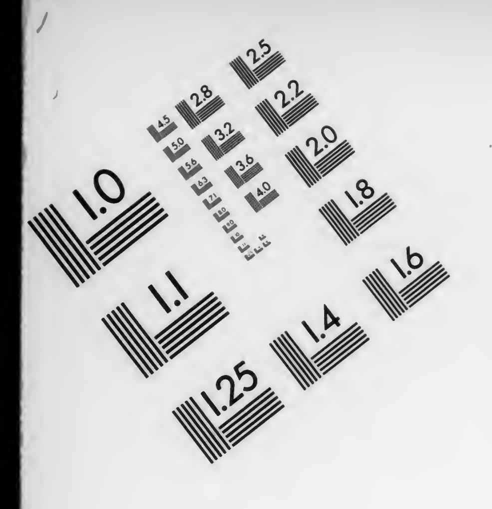
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

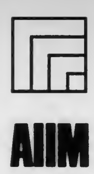
193 Dissertation
28. Christen, Emmanuel
v 1 Le péché dans la théologie de Ritschl
Genève 1901

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

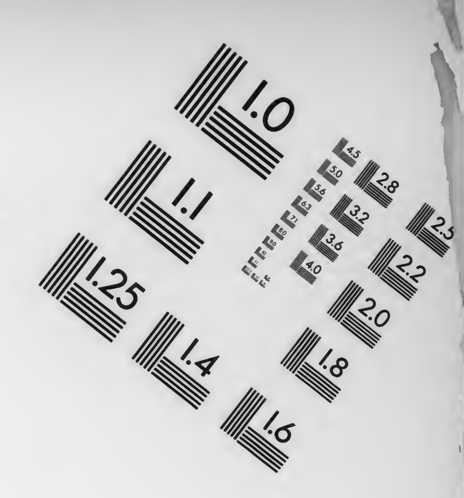
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-10-93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT





AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3 7.1





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

LE PÉCHÉ

DANS LA

THÉOLOGIE DE RITSCHL

PAR

Emmanuel CHRISTEN
Pasteur à Friedrichsdorf (Taunus)

THÈSE

PRÉSENTÉE
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ

GENÈVE
IMPRIMERIE CH. EGGIMANN & Cie
—
1901

LE PÉCHÉ

DANS LA

THÉOLOGIE DE RITSCHL

PAR

Emmanuel CHRISTEN
Pasteur à Friedrichsdorf (Taunus)

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ

GENÈVE
IMPRIMERIE CH. EGGIMANN & Cie

1901

La Faculté de Théologie, chargée par le réglement de l'Université d'examiner la présente thèse, en autorise l'impression, sans toutefois entendre exprimer par là d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

LE DOYEN DE LA FACULTÉ,

E. MONTET, Prof. et D[r] en Théologie.



A MES PARENTS

PRÉFACE

De tous les théologiens de l'Allemagne contemporaine, Albert Ritschl est, sans contredit, un de ceux dont les idées ont suscité, et suscitent encore, le plus de controverses.

Les livres et les brochures qui traitent de son système, soit pour l'attaquer, soit pour le défendre, constituent à eux seuls toute une littérature, et le nombre n'en va pas diminuant avec les années. C'est assez dire la place importante qu'occupe cet auteur dans le mouvement de la pensée religieuse de son pays; c'est assez justifier l'opportunité qu'il y a de faire connaître son système dogmatique au-delà des frontières qui l'on vu naitre. Toufefois, ce n'est pas à un nouvel exposé de ce dernier que nous voulons consacrer cette étude. D'autres se sont occupés de cette tâche avec une érudition de fond et une clarté de style, que ne peuvent apprécier à leur juste valeur que ceux-là mêmes qui ont vécu dans l'intimité intellectuelle du docteur de Gœttingue. Nous nous proposons plutôt d'envisager une seule de ses notions, celle du péché; mais une notion qui suffira à nous introduire dans tout le laboratoire théologique de Ritschl, car c'est elle qui, selon nous, en donne la vraie clef. Et comme ce travail traite de questions qu'agitent les penseurs chrétiens de tous les

PRÉFACE

De tous les théologiens de l'Allemagne contemporaine, Albert Ritschl est, sans contredit, un de ceux dont les idées ont suscité, et suscitent encore, le plus de controverses.

Les livres et les brochures qui traitent de son système, soit pour l'attaquer, soit pour le défendre, constituent à eux seuls toute une littérature, et le nombre n'en va pas diminuant avec les années. C'est assez dire la place importante qu'occupe cet auteur dans le mouvement de la pensée religieuse de son pays; c'est assez justifier l'opportunité qu'il y a de faire connaître son système dogmatique au-delà des frontières qui l'on vu naître. Toufefois, ce n'est pas à un nouvel exposé de ce dernier que nous voulons consacrer cette étude. D'autres se sont occupés de cette tâche avec une érudition de fond et une clarté de style, que ne peuvent apprécier à leur juste valeur que ceux-là mêmes qui ont vécu dans l'intimité intellectuelle du docteur de Gœttingue. Nous nous proposons plutôt d'envisager une seule de ses notions, celle du péché; mais une notion qui suffira à nous introduire dans tout le laboratoire théologique de Ritschl, car c'est elle qui, selon nous, en donne la vraie clef. Et comme ce travail traite de questions qu'agitent les penseurs chrétiens de tous les

pays, nous osons espérer qu'il ne sera pas non plus sans intérêt pour le public religieux du protestantisme français.

Qu'il nous soit permis ici de remercier M. W. Sell, de Kœppern (Taunus), le pasteur et théologien de mérite dont les suggestions et les conseils nous ont été si précieux au cours de nos recherches, et d'exprimer notre reconnaissance à celle qui, au milieu de ses devoirs d'épouse et de mère, a su trouver le temps pour transcrire des pages souvent arides, mais destinées néanmoins à servir la cause de l'Evangile dans son acception primitive et dans son véritable esprit.

INTRODUCTION

Ce n'est pas à tort qu'on a dit de la dogmatique de Ritschl qu'elle est, de forme et de fond, l'expression adéquate de l'individualité intellectuelle et morale de son auteur [1]. En effet, le système de Ritschl, plus que tous ceux de ses prédécesseurs, à l'exception de celui de Schleiermacher, est marqué au coin d'un subjectivisme absolu. Mais en même temps, il est le reflet de l'idée religieuse de toute une époque. Il n'est pas tout d'une pièce; il se rattache étroitement à la pensée théologique et philosophique des avant-coureurs et des contemporains du docteur de Gœttingue. Sa théologie est le fruit d'un long développement mental, le produit d'expériences nombreuses, parfois contradictoires. Une brève esquisse de sa vie est par conséquent indispensable à l'intelligence de son œuvre [2].

Albert Ritschl naquit à Breslau, le 21 mars 1822. Son père, pasteur fort distingué de la Poméranie, homme au sens du devoir très prononcé, devint, peu après la naissance de son fils, évêque et surintendant général de l'Eglise

[1] Haack, Ueber den fundamentalen Unterschied der ritschlschen und der kirchlichen Theologie, p 7.

[2] Pour de plus amples détails, voir O. Ritschl, Leben.

luthérienne de son pays. Dès son enfance, Ritschl se sentait attiré du côté de la spéculation religieuse, non par goût héréditaire, mais comme il le dit lui-même, « dans le désir ferme et arrêté d'arriver à la possession de la plus haute vérité ». Aussi ne nous étonnons-nous pas de le voir, à l'âge de dix-sept ans, à l'Université de Bonn (1839-1841), suivant les cours de Nitzsch qui firent d'abord sur lui une impression profonde. Mais bientôt il déclara « l'avoir épuisé » et alla « s'asseoir aux pieds d'autres maîtres ». Il poursuivit ses études à Halle (1841-1843) où il fut initié à la philosophie de Hegel par Erdmann et Schaller; c'est d'eux qu'il reçut « la forme de sa pensée », mais toutefois sans jamais s'approprier entièrement la philosophie de l'absolu. L'intellectualisme pur était opposé à la direction pratique de sa propre conception philosophique. Julius Müller et Tholuck, qui était alors à l'apogée de sa gloire, n'exercèrent que momentanément une action personnelle sur Ritschl. Il reprochait à ce dernier une certaine confusion de la pensée, et se sentant « mal à l'aise à ses cours, » il discontinua de les suivre. Gesenius l'initia à l'étude philologique de l'Ancien Testament, mais ce n'est pas lui qui lui fournit les bases exégétiques de sa théorie de la rédemption.

C'est à ce moment que la fermentation résultant du conflit entre les éléments anciens et nouveaux dont se composait jusqu'alors l'éducation religieuse de Ritschl, produisit chez lui une crise qui le jetta un certain temps dans le camp de Hengstenberg, le plus conservateur des théologiens de l'époque. Mais de nouvelles influences tournèrent bientôt ses pensées dans une tout autre direction. Après

avoir subi son examen de candidat, Ritschl passa six mois à Heidelberg. C'est là qu'il fit la connaissance de Rothe. Ce maître, pas mieux que les précédents, ne sut fixer l'esprit remuant d'un élève dont le sens pratique, qu'il appelait « la tendance raisonnable de son esprit », n'avait pas d'affinité avec les constructions dialectiques de l'auteur de « L'histoire de la doctrine de la réconciliation ». Baur seul réussit à rattacher Ritschl à une école, à la sienne, à laquelle il resta fidèle plusieurs années; il en adopta presque toutes les conclusions, dans le domaine de l'histoire comme dans celui de la critique biblique. C'est de cette époque que date l'essai sur l'Evangile de Marcion et la première édition des « Origines de l'ancienne Eglise catholique ». Mais dans la seconde, qui parut sept ans plus tard, Ritschl avait de nouveau changé de point de vue et la divergence qui s'était établie entre lui et Baur, et qui s'accentuait avec les années, finit par une rupture complète.

Dès lors Tubingue, qui lui apparaissait autrefois comme une « terre promise », n'a plus rien qui puisse l'y retenir, et c'est avec joie qu'il va s'établir à Bonn, d'abord en qualité de « privat-docent », puis plus tard (1852), comme professeur de la faculté de théologie de cette ville. C'est depuis son arrivée à cette Université que se manifeste l'originalité de Ritschl. C'est dès ce moment qu'il entre dans le domaine qui deviendra définitivement le sien, celui de la dogmatique tenant lieu de l'exégèse et de la théologie du Nouveau Testament professées par lui jusqu'alors.

Là encore, ce ne sera que par étapes successives, bien visibles dans ses différentes esquisses d'une théologie sys-

tématique, qu'il arrivera aux résultats finaux qui lui sont propres.

Toutefois, dès le début, nous le voyons concentrer tous ses efforts, non sur la doctrine du Royaume de Dieu, qui occupera une place prépondérante dans la théologie de ses adhérents, mais sur la doctrine paulinienne de la justification et de la réconciliation, qui donnera son nom au grand ouvrage de Ritschl. Du maintien de ce dogme, comme dogme foncièrement chrétien, il faisait dépendre celui de la théologie de la Réformation qui se base sur lui, et il concluait ses investigations sur l'un et l'autre en faveur de tous deux.

Remarquons en passant que, contrairement à la plupart de ses disciples qui mettent l'accent principal sur le Christ historique, Ritschl n'a cessé de rattacher sa dogmatique à la doctrine apostolique qu'il envisage comme l'expression exacte de la conscience chrétienne de la primitive Eglise [1]. Ceci ne signifie naturellement pas, comme nous le verrons plus tard, que la doctrine de Ritschl soit réellement celle de Paul ou qu'elle soit identique à celle des Réformateurs.

Si Ritschl a été tour à tour à l'école des plus grands esprits de son temps, l'influence exercée par ceux-ci sur la formation de sa théologie définitive a été moins grande que celle qu'il a subie par les livres. « Il semble que sa personnalité, dit fort justement M. Schœn, ait pu s'assimiler plus facilement ce qu'il étudiait dans le silence du cabinet, que ce qu'il entendait dans des cours [2]. » Après

[1] R. u. V. III, p. 3.
[2] H. Schœn. Les origines historiques de la théologie de Ritschl. p. 13.

sa rupture avec Baur, c'est Schleiermacher et Kant qui dirigent sa pensée dans un courant nouveau. Il étudie leurs systèmes et s'en approprie, peut-être à son insu, les lignes les plus caractéristiques. Ceci s'applique surtout à Schleiermacher, avec qui il a en commun la fondation de la dogmatique chrétienne sur l'expérience chrétienne à l'exclusion de toute philosophie, le dogme conçu comme la simple formule de sentiments religieux et la personne de Christ replacée au centre de l'histoire. Et pourtant, malgré cette influence manifeste et de longue durée qu'exerça Schleiermacher sur les études dogmatiques de Ritschl, il se produisit subitement, sans raison apparente, sinon peut-être l'aversion innée de Ritschl pour tout mysticisme, un revirement dans sa pensée, un vrai « dégoût » pour celui auquel il conteste le droit d'être appelé le rénovateur du dogme chrétien et qui, selon lui, n'aurait été pour rien dans l'évolution progressive de la théologie allemande. Pour tout mérite, il ne lui laisse que celui d'être, dans le dédale de la spéculation théologique, un guide méthodique pour des novices auxquels, d'ailleurs, il recommande comme seuls ouvrages dignes de leurs méditations, ceux de Luther et l'Institution de Calvin qu'il envisageait comme le « chef-d'œuvre de la théologie protestante. »

Plus durable et plus conscient surtout, fut l'ascendant que prit sur Ritschl la philosophie de Kant. C'est d'elle qu'il dira que son auteur a posé pour la première fois le fondement d'une philosophie de la morale adéquate au christianisme, et que « la critique kantienne est comme une renaissance du protestantisme dans le domaine pratique ». Toutefois Ritschl ne devint jamais un kantien

absolu. Il doit au maître de Kœnigsberg l'aperception de l'importance, de l'étendue et de la profondeur du criticisme philosophique ; il lui est redevable du cadre dans lequel il a placé sa théologie, mais il n'a pas accepté aveuglément toutes ses conclusions ; il les combat même et signale la grande contradiction renfermée dans le système kantien, qui à la fois affirme que nous pouvons connaître un monde de phénomènes et nie que quelque chose de réel nous apparaisse en eux ou soit la cause de nos perceptions.

L'esprit de Ritschl était du reste trop mobile pour se complaire dans un système quelconque. Toujours en activité, jamais satisfait, tendu vers la perfection, ses productions littéraires se suivaient et marquaient chacune une étape nouvelle du développement intérieur par lequel passait leur auteur. Si la première édition du troisième volume de son grand ouvrage a reçu l'empreinte de Kant, la suivante déjà porte une marque sensiblement différente.

En effet, dans l'intervalle qui s'écoula entre ces deux publications, Ritschl avait été appelé à Gœttingue, où il se lia d'amitié avec Lotze. Ce philosophe, au lieu de chercher, comme ses prédécesseurs, la chose en soi, abstraction faite des phénomènes, au lieu de la reléguer dans le domaine de l'inconnaissable, ou de nier son existence, voulut l'étudier dans ses rapports avec nous. C'était en même temps chercher à apprécier l'utilité de la chose en soi et, par conséquent, faire de la morale le principe initial et directeur de la métaphysique. C'est précisément la tendance pratique de ce système, sa méthode expérimentale, qui engagea Ritschl à l'adopter ; elle lui paraissait former le juste milieu entre un réalisme absolu et un criticisme exagéré. Dès lors, nous le voyons attacher une importance plus grande à la possession d'une théorie de la connaissance dans la construction de son système théologique. Lotze le conduira à distinguer désormais entre la connaissance théorique et la connaissance religieuse dont il déduira les *jugements de valeur* (Werturteile), c'est-à-dire des affirmations dont le caractère propre est d'exprimer non l'essence ou l'état des choses, mais leur qualité, leur valeur pour nous [1].

C'est ainsi que Lotze est venu préciser la pensée de Ritschl sans corriger sensiblement le tour que Kant lui avait donné. Car, si nous sommes arrivé au terme historique du développement mental de notre auteur, nous ne pouvons pas dire que son issue présente une unité parfaite. Elle nous met en face des deux éléments visibles dans toute la théologie de Ritschl : l'un procédant de Kant, qui affirme que la chose en soi est inconnaissable pour nous ; l'autre venant de Lotze, qui cherche à maintenir la réalité objective des choses réelles. La synthèse ne s'est donc pas produite dans l'esprit du docteur de Gœttingue.

Les dernières années de la vie de Ritschl accrurent encore la réputation d'un théologien devenu bientôt un maître, que de toutes parts on venait écouter. Lui-même vit se réaliser autour de sa chaire ce qu'il avait dit des écoles théologiques, à savoir que les principes sur lesquels elles se fondent, se rattachent toujours à la théologie

[1] De toutes les traductions proposées, celle de « jugement de valeur » nous paraît être encore la plus simple, la plus claire et la plus proche du sens original de *Werturteil*. Les autres que nous avons rencontrées sont les suivantes : Jugement qualificatif ou appréciatif (Bertrand, Emery), appréciations (R. Favre), jugement d'intérêt et *ad valorem*. Nous avons, pour appuyer la nôtre, celle de MM. Ménégoz et Schoen.

systématique, car, nous dit son biographe, « ce n'est pas par ses travaux de théologie biblique que Ritschl exerça une influence si étendue, mais bien par sa dogmatique qui gagna de si nombreux adhérents à ses vues sur le christianisme[1] ».

Le mouvement théologique créé par Ritschl est, sans contredit, un des phénomènes les plus extraordinaires de l'histoire de la pensée religieuse contemporaine. L'ouvrage qui lui a donné naissance ne date pas de trente ans, et son auteur n'est mort qu'en 1889, et déjà la majorité des chaires universitaires allemandes sont occupées par ses adhérents. Bien plus, les idées et l'esprit de la doctrine du maître s'infiltrent bon gré mal gré dans la théologie du jour. Le *ritschlianisme*, un néologisme aujourd'hui consacré par l'usage et dont l'emploi courant montre assez l'importance du mouvement qu'il est appelé à désigner, le ritschlianisme étend son action sur la prédication et jusque dans les milieux laïques[2]. Il a partout de chauds défenseurs et soulève des discussions passionnées; bref, il est devenu une puissance avec laquelle il faut compter. Quelle est la raison de cette influence considérable? C'est à répondre à cette question que nous allons consacrer les pages qui suivent. Il n'est pas possible de se rendre bien compte des raisons qui ont favorisé la diffusion de la théologie de Ritschl si l'on ne connait pas la mentalité de celui qui lui a donné le jour. Car déjà dans le génie individuel du docteur de Gœttingue se trouve renfermée une des causes de succès de sa conception religieuse.

[1] O. Ritschl, Leben, II, p. 200.
[2] Son organe auprès du public religieux est la « Christliche Welt » paraissant chaque semaine à Marburg.

Ritschl avait une nature richement douée. Sa vaste érudition s'étendait sur tous les domaines de la théologie et de la philosophie. Toutefois, il lui manquait les facultés du cœur qui révèlent à leur possesseur ces vérités que la plus haute intelligence ne découvre pas toujours. Le caractère de Ritschl est exclusivement viril et droit. Le sentiment est peu développé chez lui. Aussi n'a-t-il pas d'égards pour ses contradicteurs. Il ne sait pas faire la part du vrai dans leurs conceptions et dans leurs pratiques religieuses. Tout est antithèse chez lui. La plupart de ses formules dogmatiques reflètent les combats que leur auteur a livrés contre les aberrations de la spéculation panthéiste, de la scolastique orthodoxe, de la théosophie et du méthodisme. Sa polémique rétrécit souvent son horizon; parfois elle le rend même injuste et partial. Son inintelligence pour tout mysticisme religieux lui a fait porter des jugements trop exclusifs sur un mouvement qui a été loin de ne produire que des extravagances. Ses attaques contre le piétisme, qui remplissent sa vie et son œuvre, n'ont pas peu contribué à entraver le développement normal de sa pensée, à affaiblir l'excellence de sa méthode et à éveiller dans les milieux strictement orthodoxes des doutes sur les mérites incontestables d'une théologie souvent influencée par le parti pris.

Mais cette hostilité s'explique en partie par la nature même de la piété de Ritschl. Elle n'avait rien d'expansif; elle était empreinte d'un profond respect pour Dieu et pour le Christ. Tout rapport intime avec Jésus lui paraissait maladif et déplacé; il ne fit jamais d'études biographiques sur le Sauveur, par crainte d'indiscrétion. Sa

religion est celle de l'action, de la fidélité au devoir, de l'égalité d'âme dans les bons comme dans les mauvais jours. Elle stimulait la conscience qu'il avait de sa valeur personnelle, plutôt que de la tempérer. Elle lui conférait cette domination morale sur le monde matériel qu'il envisage comme la marque caractéristique de la piété masculine. Elle le soustrayait aux fluctuations du sentiment causées tour à tour par le plaisir ou la peine, en lui faisant considérer les divers accidents de la vie comme voulus, et envoyés par un Dieu qui fait concourir toutes choses au bien de ceux qui l'aiment. En conséquence, sa phraséologie religieuse était sobre, peut-être même froide, reflet parfait de son âme. A l'abri des nécessités de la vie, préservé par ses goûts relevés des tentations grossières, son existence se déroula sans efforts particuliers, sans crise morale profonde. La conversion, au sens de Spener, lui est inconnue; il n'a pas passé par les *terrores conscientiæ* si souvent mentionnées dans les symboles de l'Eglise. Il envisage les angoisses d'un Luther désespérant du salut de son âme comme un phénomène purement individuel. Chez l'honnête homme, la foi ne présuppose pas la *contritio;* la repentance est plutôt une conséquence de la foi, c'est-à-dire de la connaissance du bien et de l'*amor justitiæ*.

C'est dire que Ritschl se présente à nous comme un homme de raison et de volonté. Ces deux facultés dominantes en lui ont marqué leur empreinte sur toute sa théologie.

Ritschel est raison; de là son criticisme philosophique. Pas trace d'imagination chez lui. Il assure lui-même qu'elle

lui fait entièrement défaut. Aussi n'a-t-il pas l'intuition des choses. Le coup d'œil qui découvre les idées au delà des phénomènes et les groupes en un édifice harmonieux, lui manque totalement. Son style diffus et obscur, ses digressions coupant le fil du sujet, ses retours incessants sur des matières déjà traitées, ses controverses véhémentes sont l'image frappante du travail de sa pensée. Il procède du particulier au général; l'histoire lui fournit ses meilleurs aperçus et l'interprétation des textes ses pensées les plus originales. Il est avant tout critique. Comme nous l'avons dit plus haut, la philosophie hégélienne et l'école de Baur ne l'ont pas compté longtemps au nombre de leurs disciples. Le criticisme de Kant convenait mieux à la nature de son esprit.

Ritschl est nominaliste, ennemi juré de toute philosophie affirmant l'existence des idées innées. Il fait la guerre à l'idéalisme intellectualiste qui prétend que nous pouvons connaître *la chose en soi* séparée de ses qualités et de ses attributs. Pour Ritschl, notre connaissance des choses est purement relative et empirique ; leurs effets seuls les révèlent à notre observation.

Si Ritschl est raison, il est aussi volonté. La puissance de la volonté, qui caractérise notre auteur, a donné à tout son système théologique, mais en particulier à sa conception du Royaume de Dieu, le tour pratique qui lui est propre. Pour lui, la religion se réduit essentiellement à un acte de volonté. Il considère tout ce qui en dépend sous le seul point de vue téléologique du but, de la finalité; non pas de la finalité dans l'au-delà, tendance caractéristique de l'Eglise chrétienne primitive, mais de la finalité

dans le siècle présent. Autrement dit, la religion se ramène entièrement pour lui à la réalisation d'un idéal moral que l'homme atteint par l'exécution de certains devoirs prescrits par la volonté divine.

Cette finalité par excellence, donnée à l'humanité, c'est Christ; et l'organisation dans laquelle on l'atteint, c'est le royaume de Dieu, la doctrine centrale de Ritschl, une doctrine répondant parfaitement à sa méthode qui recherche la raison des choses, bien plus que leur nature et leur origine.

Si la personnalité de Ritschl, dans ce qu'elle a de rationnel et d'énergique (deux tendances caractéristiques de notre époque), explique déjà en quelque mesure la cause de son influence, la méthode de notre théologien que nous venons de signaler, n'est pas non plus étrangère au bon accueil fait à ses idées.

Cette méthode consiste en premier lieu à proclamer l'autonomie absolue de la théologie chrétienne, en repoussant toutes les données de la métaphysique, de la religion naturelle, et en écartant les résultats variables de la critique historique et des sciences naturelles. Selon Ritschl, la dogmatique ne doit reposer que sur la révélation divine; la conscience religieuse de l'Eglise primitive doit seule lui fournir les éléments qui la composent. « Pour arriver à l'idée chrétienne de Dieu et de la vie éternelle, pour saisir toute la portée du péché et de la conversion, il faut entrer de plein gré dans l'Eglise que Jésus a fondée. Ainsi seulement le théologien pourra créer une dogmatique chrétienne digne de ce nom [1]. »

[1] R. u. V. III, p. 3, 4.

N'est-ce pas là une méthode qui devait trouver bon accueil dans une génération fatiguée d'une apologétique stérile, dégoûtée d'abstractions philosophiques et de constructions *a priori*, avide d'histoire et de faits positifs? [1] N'était-ce pas aussi répondre aux aspirations de l'époque que de refaire du Nouveau Testament l'expression normative de la conscience des premiers chrétiens [2], et d'y voir le résultat d'une lente évolution aboutissant à la révélation parfaite en Christ?

Partant de ce point de vue, Ritschl établira que ces doctrines seules portent la marque du christianisme authentique dont les racines plongent dans le sol de la religion d'Israël. L'Ancien Testament, négligé par les prédécesseurs de Ritschl, par Schleiermacher en particulier, se trouvait donc tout à coup, non seulement remis en honneur, mais encore appelé à contrôler l'authenticité des données du Nouveau Testament.

De cette méthode si concrète découle précisément la notion du royaume de Dieu dont nous avons fait mention plus haut, et qui, étant une des plus importantes de la dogmatique de Ritschl, doit attirer tout spécialement notre attention.

Ce royaume est, pour notre auteur, la manifestation de la nature de Dieu; il a sa raison d'être dans l'idée même de Dieu de laquelle il procède. Or celle-ci, envisagée comme un postulat de la raison ou comme une donnée de la révélation chrétienne, est une idée exclusivement religieuse, sans adjonction métaphysique quelconque. Nous

[1] Schœn, p. 51.
[2] R. u. V. II, pp. 10 sq.

ne connaissons pas Dieu dans son essence, mais seulement dans ses actes [1]. Ses attributs ont un caractère purement subjectif; ils sont l'expression de la confiance du fidèle en l'aide secourable d'une Providence jamais inconstante dans ses actions, sans cesse identique à elle-même dans ses visées, toujours subordonnant les moyens au but à atteindre [2]. Ces attributs se réduisent en fait, pour Ritschl, à un seul dont tous les autres découlent, celui d'amour. Dans les termes de saint Jean « Dieu est amour » (I Jean 4, 8), il trouve, en résumé, toute sa théologie proprement dite [3]; il en dérive l'affirmation de la personnalité spirituelle de Dieu, inséparable de la notion chrétienne d'amour [4], et de sa paternité, sans laquelle l'amour ne serait qu'une abstraction vide de sens. Toutefois, cet amour paternel de Dieu a un caractère de finalité si prononcé qu'il est presque synonyme de sa volonté [5]. C'est pourquoi Ritschl définit l'amour : « la volonté qui, convaincue de la valeur d'un objet déterminé, fait effort pour s'approprier cet objet ou pour en assurer le développement progressif. » En outre, « l'amour est une volonté ferme qui tend toujours vers le même objet et qui confond son propre but avec celui de l'objet aimé [6]. »

Cet amour divin ne saurait avoir pour objet le monde physique, car il n'est pas la réalisation définitive du but poursuivi par la volonté de Dieu, mais bien plutôt ces

[1] R. u. V. III, p. 33.
[2] Unterricht, pp. 13, 14.
[3] R. u. V. II, p. 96-102; III, pp. 260 sq.
[4] R. u. V. III, p. 225, 260.
[5] R. u. V. II, p. 97.
[6] R. u. V. III, pp. 263-264.

personnes spirituelles *(geistige Personen)*, de même nature que le Dieu-Esprit, — car les objets aimés doivent être semblables au sujet qui aime — les hommes, qui en qualité de créatures morales, font partie de la création terrestre. L'objet direct de l'amour divin sera donc cette communauté d'êtres moraux, cette société religieuse appelée par l'Evangile « le Royaume de Dieu » et qui est le but supérieur du monde, de l'homme et de Dieu. Aussi Ritschl le définit-il « l'idéal suprême, à la réalisation duquel doivent s'appliquer tous ceux qui agissent ici-bas suivant la loi de l'amour [1]. » Ce royaume [2], composé d'une grande diversité de membres, est un, parce que tous ceux qui en font partie s'engagent à prendre comme mobile supérieur de leur conduite, la loi suprême de l'amour; il est universel, en ce sens qu'il est ouvert, sans distinction aucune, à tous ceux qui croient en Jésus-Christ; il est surnaturel, par la fin supraterrestre qu'il propose à notre activité morale; enfin il est invisible, car les actions inspirées par l'amour ne tombent pas sous le contrôle des sens.

Remarquons cependant, que le Royaume de Dieu ainsi conçu ne doit pas être confondu avec l'Eglise *(Gemeinde)*. Celle-ci, en effet, n'est que la manifestation de l'activité religieuse des croyants, l'affirmation publique de la foi par le culte et la prière. Elle est, par conséquent, par son organisation même, une communauté visible, établie sur une base essentiellement juridique, tandis que le Royaume de Dieu est une association morale et spirituelle.

[1] Unterricht, § 5.
[2] Bertrand, pp. 42 sq.

Si, en théorie, ces deux notions paraissent être bien tranchées, il n'en est pas de même en pratique. Ritschl applique le terme de *Gemeinde* tantôt à l'une, tantôt à l'autre, de sorte qu'il est souvent difficile d'entrevoir de laquelle il s'agit. Et si, en principe, le Royaume de Dieu semble être un bien religieux que le croyant peut obtenir sans intermédiaire aucun par la foi, il est, en fait, un pur état moral indépendant de la religion, et étroitement lié à l'Eglise qui en est la porte unique. Indépendant de la religion, parce que, dit Ritschl, le christianisme considéré comme royaume des cieux et comme œuvre de rédemption « est semblable, non à un cercle qui n'a qu'un seul centre, mais à une ellipse que commandent deux foyers [1] ; » lié à l'Eglise, car l'objet de l'amour de Dieu n'est pas l'homme isolé, mais la communauté chrétienne possédant les privilèges de la justification et du pardon des péchés, et dans laquelle le fidèle est introduit par l'Eglise. L'individu n'a, par conséquent, de valeur auprès de Dieu, que dans la mesure où, comme membre, il rend service à cette société, à ce royaume, qui est le but final de Dieu.

La conséquence naturelle de la conception ritschlienne du Royaume de Dieu, la suppression de la responsabilité individuelle, paraît avoir échappé à l'attention de notre auteur. S'il s'en est rendu compte, il s'est efforcé de l'atténuer en assignant à l'individu, comme souverain bien réservé aux membres du Royaume, cette liberté qui fait de chaque homme un maître du monde physique, dominant la causalité fatale qui y règne, un prêtre et un roi par sa communion avec Dieu. Quoi qu'il en soit, l'idée

[1] R. u. V., III, p. 11.

du Royaume de Dieu chez Ritschl, est certes une des plus originales que renferme son système théologique. Fortement teinté de moralisme, elle donne à la religion une tâche éminemment pratique. Cette liberté, facteur caractéristique du Royaume de Dieu et condition de tout progrès moral, est capable d'éveiller en l'homme la conscience de sa personnalité. Celle-ci ne peut se déployer parfaitement que sous le drapeau du christianisme, seule religion capable d'unir en un tout harmonieux les diverses facultés de l'individu. C'est elle aussi qui inspire cette confiance illimitée en Dieu dans les circonstances les plus diverses de la vie et communique cette assurance, que le Royaume de Dieu se développe autant par la fidélité dans la profession et dans l'état où chacun se trouve, par la justice et l'amour du prochain, qu'au moyen de la mission intérieure et en terre païenne.

Ce point de vue nous explique pourquoi Ritschl est devenu le théologien le plus important et le plus écouté de l'Allemagne contemporaine, mais il y a une autre raison encore qui a favorisé l'extension de son influence. Ritschl est venu combler une lacune formée peu à peu par l'orthodoxie morte avec sa foi sans les œuvres, et le libéralisme rationaliste avec son intellectualisme trop exclusif [1]. La dogmatique du juste milieu s'était épuisée; tous les efforts

[1] L'une de ces tendances était représentée par le luthéranisme strictement confessionnel, tourmenté par les controverses ecclésiastiques et les subtilités théologiques. L'autre, par le *Protestantenverein*, une association fondée par des disciples de Schleiermacher, dans l'intention louable de travailler à une synthèse entre la culture moderne et le christianisme, et dans le noble but de redonner à ce dernier un regain de popularité. Elle n'eut qu'un maigre succès, peut-être pour cette double cause, que chercher à écarter les doutes religieux de la raison n'est pas nécessairement engendrer la foi, et que discuter des problèmes de dogmatique ne suffit pas pour faire pénétrer la piété dans le peuple.

faits par ses représentants pour lui redonner une forme plus moderne avaient échoué. Ni Frank dans son « Système de la certitude chrétienne », ni Lipsius dans son « Précis de l'histoire des dogmes protestants, » n'avaient réussi à fournir une base satisfaisante à la dogmatique pressentie par beaucoup, mais cherchant encore sa formule. C'est alors que parut « La doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation [1], » l'œuvre capitale de Ritschl, dans laquelle il construit avec force et sans réticence un système théologique, reposant non sur une métaphysique vieillie, ni sur la spéculation d'un rationalisme ôtant tout contenu à la foi, mais sur la révélation historique en la personne de Christ.

C'est dans cet ouvrage, paru à l'heure favorable, que Ritschl sut donner un corps aux aspirations vagues, confuses et si diverses de tous ces penseurs chrétiens mécontents des cadres traditionnels de l'Eglise, conscients des limites imposées à la raison, désenchantés de la science qui ne leur apportait pas tout ce qu'ils en avaient espéré, et ne sachant pas encore sur quel terrain élever l'édifice nouveau de leurs croyances.

A tous ces esprits, l'enseignement de Ritschl donnait précisément ce qu'ils avaient vainement cherché ailleurs. Il s'insurgeait contre la métaphysique ; il supprimait toute relation entre la philosophie et la religion ; il accentuait le dégoût général pour la scolastique et prétendait remettre le christianisme sur un piédestal dont on ne pourrait plus le renverser. Ne voulant s'en tenir qu'à la révé-

[1] A. Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung.

lation historique en Christ, à l'exclusion de toutes considérations transcendantales, il se trouvait être en harmonie complète avec le positivisme moderne ; sans faire du socialisme chrétien, il lui donnait comme base solide sa doctrine à la fois pratique et idéale du Royaume de Dieu. L'importance capitale accordée à l'Eglise lui conciliait les adhérents de l'ecclésiasticisme et du luthéranisme dont Ritschl affirmait être le vrai représentant. S'il s'était montré l'adversaire de tout mysticisme, on vit qu'il était capable de susciter dans plus d'un adhérent une ferveur semblable à celle des plus beaux jours du piétisme et, chose plus remarquable encore, cet enseignement qui, selon le maître, ne devait relever ni de la spéculation, ni de la science, se rencontrait cependant avec l'une et l'autre dans la recherche du principe suprême régissant le monde, dans cette *Weltanschauung* où il ambitionnait d'élever le christianisme [1].

N'en était-ce pas assez pour accréditer le ritschlianisme dans les cercles les plus divers de l'Allemagne protestante ? C'est donc à la théologie et à l'esprit de l'époque qui a vu naître ce mouvement, comme à la méthode et à la personnalité de son auteur, que l'on peut attribuer le succès grandissant d'une école à laquelle se rattache de nos jours plus de la moitié des théologiens de ce pays.

Et pourtant, fait remarquer à bon droit Ecke, rien de nouveau dans le système théologique de Ritschl. Ses principes fondamentaux sont ceux de ses prédécesseurs immédiats.

Déjà Julius Müller est biblique dans toute sa théologie.

[1] James Orr. *The ritschlian Theology*, pp. 7, sq.

Schleiermacher, le premier, met en avant le point de vue christocentrique. Rothe insiste sur le fait que la théologie ne doit jamais perdre de vue son but pratique, qui est la morale. L'école d'Erlangen et surtout Frank, son principal représentant, cherchent en premier lieu à dégager du dogme les éléments susceptibles de nourrir la piété des fidèles. Nous retrouvons toutes ces tendances chez Ritschl. Les avoir relevées nous montre à quel point il est dépendant du passé, combien sa dogmatique « repose sur les épaules de nombreux précurseurs[1] ». C'est donc moins dans les idées émises par notre théologien que nous découvrirons son originalité, que dans la manière dont il a su formuler des notions éparses et les grouper en un système puissant.

En effet, Ritschl excelle dans l'art de remettre au point les choses anciennes et de placer au premier plan ce que le passé avait négligé ou ignoré. Partant de ce principe que « les idées réformatrices de Luther et de Melanchton sont plus sous-entendues que mises au grand jour dans leurs livres théologiques » (*Drei akademische Reden*, p. 18), il n'a pas de peine à montrer qu'il est le continuateur véritable de la Réforme, dont il a saisi tout l'esprit. Est-ce à dire que son exposition des idées réformatrices soit d'une objectivité absolue ? Loin de là. Nous nous approprierions plutôt ce jugement de Wendland, que « Ritschl a su tirer de la pensée religieuse des réformateurs et s'assimiler avec une intuition géniale ce qui correspondait à sa propre conception religieuse[2] ».

[1] Ritschl. *Leben*, p. 243.
[2] Wendland. Ritschl und seine Schüler, p. 10.

Qu'il y ait eu dans ce travail des modifications assez sensibles apportées aux notions luthériennes et réformées, nul ne saurait en douter ; mais ce travail a produit comme résultat méritoire une réformation rajeunie, intelligible pour nos temps et dépourvue de tout ce bagage scolastique et moyennageux dont un Luther et un Calvin ne se sont pas entièrement débarrassés.

Le triage que Ritschl opéra dans les documents bibliques n'est pas moins important que celui qu'il a fait dans les écrits des réformateurs.

Comme eux, il se réclame de l'autorité de l'Ecriture dont il veut seul tirer sa dogmatique; mais, en réalité, cette autorité est à son service ; il ne la suit que lorsqu'elle convient à son point de vue, il en presse le texte et lorsqu'il est par trop en contradiction avec sa pensée, il le qualifié d'obscur ou d'incomplet.

Se fondant sur des passages difficiles qu'il interprète à sa manière, il s'efforce, avec leur aide, de changer selon son point de vue, le sens de beaucoup d'autres dont la clarté ressort avec évidence. De sorte que tout en prétendant être biblique, Ritschl n'en a réellement que l'apparence. Ses disciples mêmes reconnaissent ouvertement les fautes exégétiques commises par le maître, et Harnack en concluait que « Ritschl était plus hétérodoxe qu'on n'aurait pu le supposer après la proclamation de ses principes théologiques fondamentaux. »

De ces données éparses, Ritschl construit un système riche en aperçus originaux. De toutes les combinaisons qu'il a effectuées, la plus remarquable est sans contredit l'union indissoluble qu'il établit entre les phénomènes pra-

tiques de la vie spirituelle et la révélation historique dans la personne de Christ, en écartant sans merci tous les postulats non justifiés de la raison théorique. Et maintenant, quel jugement d'ensemble porterons-nous sur la pensée et le système théologique de Ritschl?

Quelle que soit la position que nous prenions vis-à-vis du docteur de Gœttingue, l'impartialité nous oblige à reconnaître que son œuvre a des mérites incontestables. Elle présente avant tout ce caractère distinctif de n'avoir pas voulu être négative, mais éminemment positive. On ne saurait la mettre au rang d'un simple rationalisme; elle lui est de beaucoup supérieure. Ce qui l'en distingue — et nous croyons devoir insister sur ce point — c'est que Ritschl regarde comme le souverain bien dans le christianisme, le pardon des péchés auquel la communauté a droit, grâce à la révélation historique en Jésus-Christ. « Le pardon des péchés, dit-il, est la première des conditions permettant à l'individu de vivre à l'imitation de Christ[1]. » « La liberté intérieure à laquelle Luther est parvenu, est la conséquence de la libération dans sa conscience des fautes commises vis-à-vis de Dieu[2] », « parce que, dit-il encore ailleurs, le pardon des péchés est la base nécessaire sur laquelle s'élève la religion chrétienne, dans son ensemble comme dans ses parties[3] ».

Aussi le voyons-nous insister avec force sur la doctrine de la réconciliation qui occupe une place prépondérante dans sa théologie, encore un point qui le sépare du rationalisme. Si nous nous rappelons l'importance capitale qu'il accorde à la révélation historique, la place unique qu'il donne à Christ dans sa théologie comme dans le domaine de l'expérience chrétienne, nous serons obligé de reconnaître que nous ne sommes pas en présence d'un esprit négatif et destructeur, mais en face d'un homme cherchant la vérité et s'efforçant de l'asseoir sur des bases inattaquables à la philosophie et à la science.

[1] R. u. R., III, p. 2.
[2] A. Ritschl. Festrede am 4. Säkurlartage der Geburt M. Luthers, 10 november 1883, p. 14.
[3] R. u. V., III, p. 135.

Sa théorie des jugements de valeur lui a permis de faire rentrer dans la série des faits historiques des événements rapportés dans les Evangiles dont ni la raison, ni la science ne saurait fonder la réalité. Ainsi Ritschl n'a jamais nié le miracle; il le considère comme un objet de la connaissance religieuse et nullement comme une dérogation aux lois de la nature, que nous ne connaissons qu'en partie. Il est plutôt la manifestation du privilège de Dieu qui consiste à faire procéder la vie de la mort. La résurrection du Christ est pour lui un fait indéniable, conséquence logique de la révélation de Dieu en son Fils[1], condition essentielle de la fondation de l'Eglise chrétienne[2].

Cette théorie des jugements de valeur guide Ritschl dans la construction de tout son système théologique. Elle est en harmonie avec l'esprit critique de son auteur, elle répond à sa conception de la religion qui est avant tout une connaissance. Or la connaissance religieuse opère, d'après Ritschl, au moyen de jugements de valeur indépendants qui se rapportent à la relation de l'homme vis-à-vis

[1] A. Ritschl, Unterricht, p. 21.
[2] R. u. V., III, p. 489

du monde et qui éveillent en lui les sentiments du plaisir ou de la peine. Ces sentiments lui font éprouver, soit la jouissance de dominer sur le monde par le secours de Dieu, soit la douleur de se voir privé de ce secours indispensable pour exercer cette domination[1].

Ici encore, nous constatons que c'est par la psychologie et la morale que Ritschl veut arriver à la certitude religieuse. Il n'affirme pas que des jugements théoriques *a priori* ne sont pas valides; il ne prétend pas que la pensée de l'homme crée Dieu et les dogmes chrétiens parce qu'il les faut à sa vie, mais il établit que la foi individuelle est seule à même de leur conférer la réalité sur le terrain de l'expérience.

Cette manière de voir est juste, mais elle nous paraît insuffisante. Voulant prendre en considération unique l'expérience du croyant, elle restreint la connaissance religieuse à celle de l'individu, et appauvrit la théologie de nombreux éléments scripturaires féconds pour la vie de l'Eglise. Un critique impartial du ritschlianisme a dit avec raison de sa conception de la religion qu'elle relevait plutôt de la pathologie que de la biologie[2].

En effet, Ritschl envisage la religion moins comme une fonction de l'homme spirituel normal, que comme un remède à ses maux moraux. Elle doit l'amener au point où il trouve le repos de son âme et la force de dominer sur le monde; elle ne le conduit guère à Dieu, envisagé comme la fin dernière de la vie spirituelle. Aimer Dieu comme il nous aime, tel est, nous semble-t-il, l'essence même et le

[1] R. u. V., III., p. 195.
[2] Garvie. *The ritschlian theology*, p. 171.

but final de la religion; tout le reste est passager, phases préparatoires à un état supérieur. « Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te », a dit saint Augustin[1]. Ritschl n'a pas poussé le développement de la vie religieuse aussi loin; il n'arrive qu'au seuil de l'au delà; la préoccupation morale et la crainte de perdre pied en se hasardant sur le domaine de la spéculation chrétienne, ont fait de sa théologie quelque chose d'incomplet dont souffrent plus ou moins toutes les parties de son système.

La doctrine du péché, en particulier, n'est pas à l'abri de ce reproche. C'est elle que nous voulons envisager tout spécialement dans ce travail. Elle forme un tout homogène, et pourtant elle n'est pas sans lien aucun avec l'ensemble de la théologie de Ritschl. Car on peut bien dire que de la notion du péché dépend le mode et les moyens de salut, la théologie tout entière. « La manière dont on conçoit le mal, a dit M. A. Sabatier, détermine nécessairement celle dont on présente le remède[2] ». Ritschl nous permet de constater la vérité de ces paroles. Sa dogmatique a nécessairement dû subir l'influence de sa ponérologie.

C'est là ce que nous nous sommes proposé de montrer dans les pages qui suivent. La grandeur du sujet nous a obligé à borner notre exposition aux grandes lignes du système de Ritschl. Il nous a aussi paru moins important de faire pénétrer le lecteur dans les idées de détail de notre auteur, que de lui donner une vue d'ensemble de sa conception théologique. Nous avons divisé notre travail en deux parties : la première traite de la doctrine du péché

[1] *Confessions*, I, p. 1.
[2] A. Sabatier. *L'apôtre Paul*, p. 397.

chez Ritschl et la seconde de l'influence de cette doctrine sur sa christologie, sa sotériologie et son eschatologie. Tel est le plan fort simple de cette étude.

PREMIÈRE PARTIE

La doctrine du péché

CHAPITRE PREMIER

La notion traditionnelle et la notion ritschlienne du péché

§ 1. — *La notion traditionnelle du péché.*

Cette notion a pour base le récit de la chute tel que nous le rapporte le troisième chapitre de la Genèse. Elle part de ce point de vue, qu'après la création, « Dieu ayant trouvé tout très bon » (Gen. 1, 31), l'homme devait être à l'origine, dans un état de bonté qui lui aurait permis de s'élever à la perfection, à la sainteté. Fait à la ressemblance de Dieu, sa tâche consistait « à réaliser par une volonté agissante l'image que le Créateur avait implantée dans ses facultés[1] ». Ce but, l'homme devait l'atteindre peu à peu par un développement progressif dans la liberté. Mais pour qu'il devînt conscient de cette liberté,

[1] Anselme de Cantorbéry.

une épreuve était nécessaire. La loi, sous la forme négative provoquant l'action de la volonté, devait être l'instrument de cette épreuve; elle était destinée à mettre l'homme dans la possibilité de faire la distinction entre le bien et le mal (Rom. 3, 20.). L'homme choisit le mal et montra par là que le péché est l'opposition à la loi, provenant d'une décision fausse et constituant une déchéance morale, un écart du but donné à son existence (Rom. 1, 28). Il s'ensuivit pour l'homme une triple conséquence : sa révolte contre Dieu le détacha de la source de la vie, l'attraction que le monde, — la chair, selon l'expression paulinienne — exerce sur lui, le livra aux instincts les plus bas de sa nature; l'amour exclusif de soi-même produisit toutes ses défectuosités spirituelles et morales. Le péché engendra la coulpe que le pécheur encourt nécessairement; car le bien n'est pas facultatif, il est obligatoire (Luc 17,10). Ne pas le faire, soit par ignorance, soit par décision volontaire, c'est attenter à la sainteté de Dieu; c'est provoquer par réaction sa colère qui se manifeste par la malédiction et le châtiment, destinés tous deux en première ligne, non à produire une amélioration morale chez le coupable, mais à venger la justice divine (Héb. 10, 30).

Le côté tragique du péché se montre surtout dans les suites funestes qu'il a eues dans la race. La première transgression de la loi a inocculé le virus du mal dans l'humanité tout entière. Désormais le péché est devenu endémique et héréditaire par la voie de la génération considérée dès lors comme impure (Lev. 12, 5). Tous sont pécheurs, tous sont coupables; le péché a transformé les

conditions primitives de la vie. Il a engendré les maux physiques et la mort (Gen. 2, 17; Rom. 6, 23) et il produirait la séparation totale d'avec Dieu, s'il ne restait pas en l'homme une disposition pour le bien (Rom. 7, 16, 22), une certaine liberté vis-à-vis du mal (Gen. 4, 7; Jacq. 1, 14), permettant à l'homme de saisir le salut qui lui est offert en Jésus-Christ. Tel est, brièvement exposée dans ses traits généraux, la conception traditionnelle du péché. Elle renferme tous les éléments chrétiens du problème du mal. Elle est profondément morale, en ce qu'elle fait du péché une transgression volontaire d'un commandement divin. Elle met en évidence la gravité du péché, en montrant qu'il transforme la nature de l'homme, et en accentuant la solidarité humaine. Elle est précise, rigoureuse et logique, et ne prête pas à l'équivoque. Passons maintenant à la conception de Ritschl qui, pour le dire d'emblée, tout en ayant ses mérites particuliers, est loin de présenter, au même degré, tous ces caractères.

§ 2. — *La notion ritschlienne du péché.*

La notion de Ritschl sur le péché ne se rapproche ni de la conception philosophique panthéiste, ni de celle de la théologie orthodoxe. Elle s'écarte de celle-là en ce que son auteur nie la nécessité du péché et affirme la réalité de la coulpe; elle diffère de celle-ci du fait qu'il envisage le péché, non par comparaison avec une norme absolue de justice valable à la fois pour Dieu et pour l'homme, mais par contraste avec le but final fixé par Dieu au

monde, le Royaume de Dieu [1]. D'après Ritschl, « le péché considéré au point de vue moral est le désordre introduit dans la relation normale entre la loi morale et la liberté par l'abus de la liberté s'insurgeant contre la loi; il se manifeste comme tel par un sentiment de malaise qui est l'expression de la coulpe [2] ». Le péché produit donc une altération dans les rapports de l'homme avec la loi morale, altération dont il est lui-même conscient. Considéré au point de vue chrétien, ce résultat prend un caractère plus spécial. « Dans la conception chrétienne du monde, Dieu est regardé comme l'auteur de la loi morale. Le péché est, par conséquent, l'opposition faite à Dieu par l'individu, et partant par l'espèce, qui est la somme de tous les individus. Cette opposition se produit lorsque l'individu n'accomplit pas la loi morale dont l'existence lui est révélée par la conscience de la faute; celle-ci lui fait éprouver, à son détriment, la vanité de ses transgressions et la solidarité funeste dans le mal [3]. »

Le péché est donc un fait moral en tant qu'il est la contradiction entre la liberté et la loi, et un fait religieux en tant qu'il est la révolte de l'homme contre Dieu. Dans les deux cas il produit une rupture dont la conséquence immédiate est un affaiblissement de la volonté humaine. Le péché et la coulpe sont des réalités inexplicables par la voie métaphysique, mais elles s'imposent à la conscience au moyen de l'expérience chrétienne. Car nous n'avons de clarté ni sur l'origine, ni sur le but du péché. « Les rapports du

[1] Voir Garvie, *The Ritschlian Theology*, pp. 297 sq.
[2] R. u. V. III, p. 56.
[3] R. u. V. III, p. 56.

péché et de l'ordre divin dans ce monde, dit Ritschl, sont obscurs. Gardons-nous de voir dans le péché une action de Dieu et un facteur déterminé dans l'organisation universelle; il est certain qu'il est l'opposé du bien et que son but est contraire au but final du monde. On pourrait dire qu'il est un produit nécessaire de la volonté de l'homme dans les conditions données de son développement, et toutefois l'homme, se sentant libre et indépendant, se l'impute comme un crime [1]. »

Nous sommes donc en présence d'une donnée contradictoire : d'un côté le péché nous apparaît comme inévitable, de l'autre la condamnation prononcée par la conscience affirme que le péché n'a rien de nécessaire. Ritschl ne nous en fournit pas l'explication; il ne le saurait, parce que cette donnée découle nécessairement de la théorie de la connaissance de notre auteur. Il est donc indispensable à l'intelligence de ce qui va suivre d'exposer brièvement cette théorie. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, elle est empruntée à Lotze, mais non sans avoir subi quelques modifications assez importantes.

Selon Ritschl, l'esprit humain se meut entièrement dans le domaine du phénomène; il n'arrive jamais à connaître la chose en soi; il ne peut percevoir la chose que dans ses rapports avec nous. Ce que nous appelons communément la chose, n'est en réalité pour celui qui la perçoit, que son apparence; car la chose en soi, séparée de son phénomène, n'est que le produit de notre imagination. Mais les perceptions qui la constituent se gravent en se répétant dans une *image-souvenir*. Cette image, n'étant

[1] R. u. V. III, p. 360.

pas affectée par les changements secondaires et variables qui accompagnent chacune de ses manifestations subséquentes, obtient une fixité et une clarté dans la composition de ses attributs qui sont absentes dans la réalité. Nous attribuons à l'image-souvenir les prédicats essentiels de la chose, par opposition aux prédicats accidentels qui varient d'un cas observé à l'autre; nous la plaçons involontairement derrière le phénomène qui l'évoque, et nous croyons avoir trouvé la substance, la chose en soi, tandis que nous n'avons devant nous qu'une création de notre esprit[1]. Toutefois, contrairement à Lotze qui ne connaît pas de réalité objective, mais uniquement une réalité dans l'espace, forme subjective de notre entendement, Ritschl semble vouloir affirmer la réalité objective des phénomènes et la possibilité d'arriver par eux à une cause réelle, qui se distingue d'eux et qui cependant n'est pas la chose en soi.

Si la distinction qu'il fait entre la chose réelle et la chose en soi l'écarte sensiblement de son maître Lotze, celle qu'il établit entre le monde matériel et le monde spirituel l'en éloigne encore davantage. Au lieu de chercher à relier l'un à l'autre, il pose, au contraire, cet axiome que l'esprit doit chercher à dominer la nature et à la faire servir à ses fins. Il en arrive donc forcément à la conclusion qu'il doit y avoir deux sortes de jugements, deux sortes de vérités et deux sortes de méthodes, par conséquent deux connaissances opposées l'une à l'autre, la connaissance théorique et la connaissance religieuse. Il

[1] A. Ritschl, *Theol. u. Met.*, pp. 35 sq. Voir aussi R. Favre, *Les principes philos. de la théol. de R.*, pp. 89 sq.

n'y aura donc plus d'entente possible entre la philosophie et la dogmatique; si dans celle-là on procède par démonstrations scientifiques et spéculatives, dans celle-ci on se borne à proclamer la valeur des idées pour nous, sans se lancer dans de vaines discussions sur leur nature, leur essence ou leurs attributs invisibles[1].

On conçoit aisément la portée capitale qu'a cette théorie de la connaissance sur toute la théologie ritschlienne, car c'est elle qui est destinée à l'asseoir sur ses bases, à l'appuyer dans toutes ses parties. Bien loin de ne conduire notre auteur qu'à des résultats purement spéculatifs, elle dirige, au contraire, sa pensée dans un courant où certaines doctrines chrétiennes seront submergées, où d'autres n'en sortiront que considérablement amoindries. Ce dernier cas s'applique tout particulièrement à sa notion du péché, dans ses diverses ramifications, notion qui ne s'explique avec toutes ses contradictions, que par la théorie de la connaissance dont nous venons de donner un rapide aperçu.

Nous avons vu que pour Ritschl, le péché est un phénomène objectif, perceptible surtout dans l'altération des rapports qu'il crée entre l'homme et Dieu, une réalité dont la raison dernière nous échappe; mais quelle conception devons-nous nous en faire? La théologie traditionnelle nous représente le péché comme la violation d'une loi morale absolue, valable pour Dieu et pour l'homme et exprimant dans son essence la justice divine. Ritschl part d'un tout autre point de vue. Pour lui, la personnalité de Dieu n'étant réelle qu'autant qu'elle se manifeste comme volonté, on ne peut lui concéder l'attribut de justice qu'en

[1] Voir Schoen. *Les origines*, pp. 32 sq.

envisageant ce dernier comme l'expression de cette volonté. La justice divine ne se présente pas alors sous la forme d'une loi, mais sous celle d'un but voulu de Dieu. Ce but est dévoilé à l'homme dans le Royaume de Dieu. La notion de ce Royaume, dont le christianisme a posé les fondements, nous permettra, par contraste, de formuler celle du péché. Il est vrai que l'existence du péché était connue aussi en dehors du christianisme, mais sa nature, son étendue, sa gravité ne nous ont été révélées que par l'Evangile qui nous donne du caractère de Dieu, du souverain bien et de la vocation de l'homme des idées plus hautes et plus pures qu'aucune autre religion.

Pour Ritschl, en effet, la loi morale n'est pas antérieure à celle du bien, c'est-à-dire, à l'idée du Royaume de Dieu; elle en est plutôt une déduction. Car tandis que le Royaume de Dieu établit le but final que Dieu se propose de réaliser dans le monde au moyen des hommes, la loi morale ne représente que l'ensemble des moyens destinés à atteindre ce but final. « Or, la conception du péché dépend directement de celle du bien. Comme la foi chrétienne affirme que le bien dans toute son étendue et avec toutes ses obligations morales ne se trouve formulé d'une manière adéquate que dans la tâche présentée dans le Royaume de Dieu, et parfaitement réalisée par Jésus-Christ, le péché est en premier lieu le contraire de ce souverain bien moral[1]. »

Ce n'est donc pas la loi morale qui donnera à Ritschl sa formule du péché, mais sa conception théologique du Royaume de Dieu. Le contraire de l'idéal chrétien lui en fournira la définition.

[1] R. u. V. III, pp. 311, sq.

« Cet idéal chrétien comprend des fonctions de deux sortes : des fonctions religieuses, qui se résument dans la confiance en Dieu par laquelle on s'élève au-dessus du monde, et des fonctions morales, qui se réduisent à l'activité inspirée par l'amour envers le prochain, amour qui a pour but la formation de cette communauté de fidèles dans laquelle le bien accompli nous est présenté comme le souverain bien[1]. »

A ces deux fonctions correspondent deux faces du péché qui leur font antithèse[2]. Le côté religieux de l'idéal chrétien réside dans la confiance en Dieu et dans le respect pour lui. Ce sont, d'après Ritschl, les deux éléments principaux de la perfection. Leur opposé, que Ritschl trouve dans l'indifférence et la défiance vis-à-vis de Dieu, constituera donc le péché considéré au point de vue religieux.

Cette définition nous paraît insuffisante. L'idéal chrétien ne se résume complètement pour nous que dans l'amour de Dieu qui engendre et renferme les dispositions que nous pouvons avoir à son égard. Aimer Dieu, c'est évidemment aussi l'honorer et se confier en lui. Dès lors, le péché consiste avant tout dans la rupture volontaire du lien d'amour qui doit unir l'homme à Dieu; bien plus, dans la révolte ouverte contre la volonté divine. La notion d'indifférence, dans laquelle Ritschl résume définitivement le caractère antireligieux du péché, est trop faible pour exprimer un état dans lequel l'homme ne saurait rester impassible.

L'idéal chrétien présente aussi un côté moral. Ritschl le trouve accompli dans l'amour sans partage pour le pro-

[1] R. u. V. III, p. 315.
[2] Voir Bois, *Revue théol. de Montauban*, 1889, p. 198.

chain. La loi suprême qui régit les rapports normaux des hommes entre eux se trouvant formulée dans ces paroles du décalogue que Jésus a faites siennes : « tu aimeras ton prochain comme toi-même, » il s'ensuit que l'égoïsme, qui est le culte du *moi*, est au point de vue moral, le plus puissant mobile du péché. En effet, dit Ritschl, le bien moral au sens chrétien du mot, c'est le Royaume de Dieu, soit l'union des hommes bons, ayant entre eux des rapports d'amour réciproque, rapports qui subordonnent tous les biens acquis au souverain bien. Le péché est donc le contraire du bien en tant qu'il est égoïsme, et qu'il tend vers les biens inférieurs sans les subordonner au souverain bien. Il ne nie pas ce dernier, mais il renverse l'ordre des biens et se trouve ainsi, en pratique, en contradiction avec ce souverain bien [1].

Ici encore, Ritschl nous ramène aux deux causes d'où il fait procéder le péché considéré au point de vue religieux. Le manque de respect pour Dieu et de confiance en Lui sont, pour notre auteur, les deux sources d'où découle l'égoïsme, le père du péché envisagé par son côté moral. Ritschl se plaît à constater, qu'en cela il se trouve d'accord avec la confession d'Augsbourg qui déclare dans son article II, que le péché dans son essence vient du *sine metu, sine fiducia erga Deum*. Mais le péché, sous son double aspect religieux et moral, n'est pas une apparition sporadique. « Si l'idée du Royaume de Dieu doit servir de mesure pour déterminer la notion du péché qui en est le contraire, ce dernier ne saurait être complètement renfermé dans les cadres de la vie de l'individu, ni

[1] R. u. V. III, p. 317.

dans ceux de l'humanité en tant qu'espèce. Le sujet du péché, c'est-à-dire son auteur, ce n'est pas l'espèce, c'est l'humanité envisagée comme la somme de tous les individus [1]. »

En face du Royaume de Dieu, qui est une communauté d'hommes organisée en vue du bien, dont les membres sont unis par le lien de l'amour, s'élève une communauté où règne le mal, et que Ritschl appelle par antithèse le « royaume du péché ». Celui-ci est constitué par l'humanité tout entière ; chaque pécheur y a sa part de responsabilité, non seulement pour ses propres fautes, mais pour celles qu'il a fait commettre. Guidé par les découvertes modernes des sciences naturelles et de la psychologie, Ritschl voit dans le péché un mal social. Les hommes sont solidaires les uns des autres, non seulement pour subir l'influence funeste des méchants qui les entourent ou qui les ont précédés, mais encore pour propager les mauvaises actions, pour en susciter de semblables chez le prochain. Lorsque ce dernier les a commises, il se produit par réaction en celui qui a inspiré le péché un endurcissement moral qui émousse sa conscience et l'empêche de plus en plus de faire la distinction entre le bien et le mal.

Cette conception est fort juste ; on ne saurait assez y insister. La théologie a trop souvent fixé uniquement son attention sur le pécheur individuel, et n'a pas toujours voulu reconnaître que le péché de l'individu est partiellement conditionné par les membres de la société, sur lesquels il réagit à son tour. Le royaume du péché est, comme le Royaume de Dieu, une réalité d'ordre expérimental

[1] R. u. V. III, p. 317.

d'une grande portée morale. C'est la constatation de la solidarité dans le mal qui, théoriquement il est vrai, pourrait ne pas s'étendre à tous les hommes, puisque le péché n'est pas nécessaire, car, dit Ritschl « rien *a priori* n'empêche qu'il y ait des hommes sans péché [1] »; mais qui, en réalité, ne connaît pas d'exception, car « le péché est en chacun et en tous [2] ».

Le péché est donc, en pratique, répandu dans l'humanité tout entière; nous allons voir comment Ritschl en explique l'universalité.

§ 3. — *Le péché originel.*

Comme nous l'avons déjà fait entrevoir, Ritschl repousse la doctrine du péché originel suivant laquelle tous les hommes, en leur qualité de fils d'Adam, viennent au monde avec une disposition au mal. Pour donner à son attaque toute la force voulue, il expose cette doctrine sous son point de vue le plus extrême, qu'il trouve formulé chez saint Augustin. D'après ce père de l'Eglise, l'homme naît dans un état de corruption tel qu'aucun péché individuel ne pourrait l'aggraver. Cette manière de voir, déclare Ritschl, est incompatible avec une théorie scientifique de la connaissance; elle est, du reste, irréconciliable avec la théorie de notre auteur qui ne concède à l'âme d'autre substance que celle de ses activités perceptibles. L'expérience ne nous permet pas de supposer en l'homme, dès sa naissance, l'existence d'un péché indépendant de sa volonté.

[1] R. u. V. III, p. 358.
[2] R. u. V., III, p. 331.

S'appuyant sur le Nouveau Testament, Ritschl s'efforce de montrer que ni Jésus, ni saint Paul ne font remonter l'universalité du péché à la génération naturelle; qu'ils entendent toujours par péché le mal commis et non le mal virtuel.

Cette argumentation ne nous paraît guère conforme aux données bibliques. Jésus-Christ dit expressément que « c'est du cœur que viennent les mauvaises pensées » (Matth., 15, 19). Il faut donc qu'il soit corrompu de nature. Saint Paul déclare qu'il n'habite rien de bon en l'homme (Rom. 7, 18), mais qu'il y a le péché, qui est antérieur même au commandement qui le défend (Rom. 7,8). L'Evangile tout entier est conditionné par ces paroles de Jésus rapportées par l'apôtre Jean : « ce qui est né de la chair est chair », c'est-à-dire perdu sans rémission devant Dieu. Et toutes ces affirmations ne sont-elles pas corroborées par l'expérience?

On aurait pu attendre de Ritschl qu'il fasse entrer en considération l'hérédité, ce facteur essentiel dans le développement des êtres. Une science sérieuse ne saurait plus de nos jours l'écarter de la discussion d'un sujet semblable. Ritschl la mentionne à peine. Pour lui, « la transmission de dispositions intellectuelles ou morales, en tant qu'elles ne se manifestent pas par des actes, n'entre nullement en ligne de compte dans la question de l'origine du péché. Il ne conçoit pas clairement qu'elles puissent imprimer au caractère une direction défectueuse [1] ». L'enfant arrive au monde moralement intact, sans penchant mauvais, car un penchant est toujours quelque chose d'acquis, le résultat de l'exercice de la volonté.

[1] R. u. V., III, p. 325.

Ritschl attaque aussi cette conception traditionnelle du péché mise en avant par saint Augustin, que tous les membres de l'espèce humaine naissent également corrompus et cela au plus haut degré, de sorte qu'aucune différence morale ne distinguerait les hommes les uns des autres et que leurs actions n'auraient aucune influence quelconque sur l'essence de leur volonté.

Une conception aussi peu conforme aux faits n'est guère défendue de nos jours ; la doctrine de saint Augustin n'est plus la nôtre et la battre en brèche, comme le fait Ritschl, ce n'est pas renverser définitivement la doctrine du péché originel. Il fallait, pour être juste et perspicace, chercher le sens profond de cette doctrine pour en discuter la valeur, et non s'en prendre aux arguments insuffisants et vieillis, présentés par les Pères de l'Eglise. Ritschl ne l'a pas fait ; il a critiqué une notion qui nous est étrangère et il a méconnu de la sorte la vérité incontestable que renferme la notion du péché originel. Or, cette vérité la voici : l'homme ne vient pas au monde avec une âme intacte ; celle-ci porte la marque d'une dégénérescence qui est la conséquence du péché. « Elle a reçu, dit M. Bois, une détermination mauvaise, mais une détermination qui n'est ni totale, ni égale, ni absolument identique chez tous ; il y a des différences entre les héritages divers que les individus reçoivent de leurs divers prédécesseurs [1]. »

Ritschl prétend ne pas accepter l'explication augustinienne de l'universalité du péché et, en général, ne pas admettre le péché originel par respect pour la liberté individuelle. Selon lui, le péché originel rendrait toute

[1] Bois, article cité, p. 207.

éducation impossible, puisque celle-ci suppose dans l'enfant l'existence d'un penchant pour le bien [1] ; il affaiblirait la responsabilité de l'individu et n'expliquerait pas les différences de caractères. C'est une notion qui à la fois exagère et amoindrit le péché. D'un côté, elle met au compte du péché une transformation radicale du genre humain ; de l'autre, elle rend la nature et non plus la volonté responsable de nos fautes.

Certes, il y a une grande part de vérité dans ces arguments. La théologie traditionnelle a peut-être trop insisté sur l'état général de péché dans lequel l'humanité entière se trouve plongée, au détriment de la coulpe personnelle. En niant le péché originel, Ritschl a cherché avant tout à mettre en avant le caractère distinctif du péché en tant qu'il est une violation volontaire de la loi morale, provenant d'un abus de la liberté individuelle. Mais en voulant sauvegarder théoriquement cette liberté, il s'est mis en contradiction pratique avec l'expérience, une des sources principales de la dogmatique chrétienne ; il n'a pas considéré le péché dans son essence, mais uniquement dans sa manifestation extérieure.

A première vue, on pourrait croire que Ritschl ne fait que répéter Pélage. Il n'en est rien. Il est vrai que Pélage fait aussi remonter le péché à la volonté individuelle ; mais il explique son universalité par une cause que Ritschl n'admet pas, celle de l'exemple. D'après Ritschl, un exemple n'agit que lorsque l'individu le prend lui-même, que sa volonté est en jeu ; c'est donc une affaire purement personnelle. En outre, il met en doute que l'esprit d'imita-

[1] R. u. V., III, p. 319.

tion dépasse la période de l'enfance et de la jeunesse, ce qui est sujet à caution, et conteste que Pélage ait indiqué la cause de l'égalité des hommes dans le péché.

Où donc Ritschl lui-même trouve-t-il cette cause? Il est temps de le dire : dans l'ignorance.

« Les enfants, dit-il, à leur entrée dans la vie sociale, ne connaissent ni le bien, ni la loi morale dans son ensemble et dans ses détails; leur volonté entre en activité avec la prétention de se réaliser en usant d'une liberté sans limites[1]. » La volonté, en s'exerçant, ne tarde pas à se heurter aux nombreux obstacles que lui présente l'organisation de la société humaine. Ignorant le bien et impatient de tout frein tendant à restreindre son activité, l'enfant commet le mal non par opposition ouverte au bien, mais parce que le bien entrave son amour excessif pour la liberté. La répétition de ces actes coupables influe sur le développement du caractère, crée un penchant instinctif au mal, l'égoïsme, qui finit par ôter à l'homme la possibilité de se déterminer de plein gré pour le bien[2]. La source générale du péché est donc, d'après Ritschl, l'ignorance native et la tendance naturelle à revendiquer une liberté sans bornes[3]. Ces deux facteurs agissant dans une humanité déchue par suite des fautes isolées de ses membres, l'enfant, dès sa naissance est soumis à l'influence irrésistible de la tentation, et est en réalité privé de la liberté de faire le bien avant même qu'il ait pris clairement conscience de soi[4]. »

[1] R. u. V., III, p. 357.
[2] Ritschl. *Unterricht in der christ. Religion*, § 28 et 30.
[3] R. u. V., III, pp. 357, 358.
[4] *Unterricht*, § 30.

Mais qui ne voit pas que ces deux facteurs, loin de sauvegarder la responsabilité individuelle, risquent fort, au contraire, de la compromettre? Cette volonté qui tend à une réalisation absolue, n'est-elle pas un penchant inné, indépendant de la volonté de l'enfant? Cette ignorance peut-elle être coupable du moment qu'elle est générale? Aucun de ces deux éléments constitutifs du péché n'est imputable à l'homme.

« La théorie de Ritschl ôte à l'humanité qui pèche toute responsabilité, mais c'est pour la porter tout entière sur Dieu qui a fait l'homme de telle sorte que le péché lui était inévitable[1]. » Et cette volonté, qui inconsciemment se porte vers le mal, ne constitue-t-elle pas précisément ce qu'il y a de vrai dans la doctrine du péché originel?

En fait, il n'y a guère contradiction entre les conséquences pratiques de la notion ritschlienne et celles de la théologie biblique. Il ne saurait y en avoir. La puissance du péché dans ce monde est trop manifeste pour qu'on en puisse nier les effets désastreux. Mais il y a une différence essentielle de conception sur l'origine du péché dans l'individu et, là-dessus, les affirmations de l'Ecriture nous paraissent à la fois plus exactes et plus conformes aux données de l'expérience et de la conscience morale.

Car, au fond, Ritschl n'a pas résolu cette question d'origine; il n'est pas métaphysicien, il veut se borner à la constatation des faits. « La théologie, dit-il, doit se contenter de se convaincre, par des expériences répétées, que le péché exerce sur chaque individu sa tyrannie souveraine[2] ».

[1] Bois, article cité, p. 213.
[2] R. u. V., III, p. 358.

Mais nous avons le droit d'aller plus avant; nous ne pouvons pas nous réconcilier avec cette contradiction dans laquelle tombe Ritschl, que Dieu a « créé l'homme pour le bien en lui cachant le bien et en lui donnant le penchant au mal[1] ». Il nous faut une cause du péché qui sauvegarde la notion d'amour et de sainteté de Dieu, et, cette cause, nous la trouvons dans la doctrine scripturaire du péché originel que Ritschl combat. Il est vrai que nous ne rencontrons jamais dans l'Ecriture l'expression de « péché originel », mais si le terme ne s'y trouve pas, la chose y est en abondance. Il importe du reste davantage de constater dans la Bible l'existence de réalités que celle d'expressions. Or, à moins de partir de préjugés critiques contre la doctrine du péché originel, il est impossible de n'en pas constater la présence chez les auteurs sacrés. Nombre de textes proclamment la corruption native de tous les hommes. L'Ancien et le Nouveau Testament le présupposent d'un bout à l'autre. (Voir Gen. 8, 21 ; Job 14, 4; 15, 14 ; Ps. 14, 3; 51, 7; Prov. 20, 9; Nom. 3, 23 ; 5, 12 ; Ephés. 2, 3; I Jean 1, 8; 5, 19.) Quand David remet au « chef des chantres » un psaume commençant par ces paroles : « voici, je suis né dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu dans le péché », il ne s'agit pas, comme le prétend Ritschl, d'une confession purement individuelle à laquelle on ne saurait attribuer de valeur dogmatique[2], mais bien de la constatation d'un fait général reposant sur l'expérience individuelle. L'enseignement et le ministère de Jésus sont entièrement fondés sur l'acceptation de cette

[1] Bois, p. 215.
[2] R. u. V., III, p. 326.

doctrine. Le témoignage que Jean lui rend en est déjà une preuve. « Voici, s'écrie le Baptiste en voyant venir le Messie, voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (Jean 1, 29.). Pour Jésus, l'humanité est un amas de méchanceté (Matth, 7, 11), un mauvais arbre portant de mauvais fruits (Matth. 7, 17, 18) et ses membres sont des créatures souillées d'où il ne sortira rien de bon (Marc 7, 20-23.). Voilà donc Ritschl en contradiction flagrante avec Celui dont il dit expressément « qu'il est, dans le domaine du péché comme dans tous les autres, notre grande source de connaissance[1] ».

Mais combien plus encore il diffère de la conception paulinienne du péché! S'il est un point sur lequel la pensée de Paul est précise, c'est bien sur celui de la transmission héréditaire du péché depuis Adam. Ne dit-il pas sans détours que « le péché est entré dans le monde par un seul homme et que sa conséquence a été la mort pour tous les hommes » (Rom. 5, 12)? Or qu'est-ce que cela signifie, sinon que le péché a fait son apparition dans l'histoire au moment où l'homme a transgressé consciemment la loi morale révélée à sa conscience. Ceci ne veut nullement dire que la faute d'Adam, le premier homme dans la cosmogonie juive, ait créé dans le monde la puissance générale du péché. Nous croyons plutôt que le péché a sa source dans la nature charnelle, psychique de l'homme, dont les désirs entrant en conflit avec la loi essentiellement spirituelle, produisent ces violations de l'ordre moral auxquelles la volonté faussement dirigée donne son adhésion.

Est-ce à dire que le premier péché ne diffère en rien de

[1] R. u. V., p. 312.

tous ceux qui l'ont suivi? Nullement. Il a même une importance unique dans l'histoire du développement de la race humaine ; car avec lui s'introduit dans cette dernière ce principe néfaste dont les conséquences se font sentir de génération en génération, et dont la transmission ininterrompue constituera précisément la nature pécheresse des fils d'Adam. N'en concluons pas, avec la théologie augustinienne, que l'acte de désobéissance d'Adam, vrai type de tous les autres, puisse souiller sa descendance et sa coulpe être imputée à ceux dont il est le père. N'affirmons pas non plus que la mort est survenue en vertu du péché d'Adam. Ces déductions purement philosophiques sont incompatibles avec les données modernes de la psychologie et de l'histoire. Disons plutôt que la première transgression volontaire de la loi morale est la manifestation de la force du mal, qui désormais va agir sur la vie de chaque homme et attirer sur lui la condamnation et la peine qui sont les conséquences inévitables de tout péché[1]. Si donc, dans la parole citée plus haut, l'apôtre Paul met en un rapport de dépendance l'universalité du châtiment avec la communauté dans la faute, il veut précisément exprimer ce fait confirmé par l'expérience, que la solidarité dans l'un et l'autre cas provient de ce grave héritage moral que nous apportons dans ce monde, indépendamment de notre volonté. Aussi, ne suffit-il pas de dire, comme Ritschl, que le mal est universel à cause de l'état de péché de tous les individus; ni Paul, ni aucun homme ne connaît personnellement tous ses frères en Adam. Mais nous croyons à l'idendité de la nature humaine chez tous les hommes, et

[1] Voir A. Sabatier, *l'Apôtre Paul*, pp. 380, sq.

notre conscience morale nous déclare qu'elle est pécheresse et coupable devant Dieu.

Si nul homme n'échappe au châtiment du péché, c'est qu'il y a un lien organique qui relie entre eux tous les êtres humains, et Paul a pu voir avec raison en Adam, non seulement le premier des pécheurs, mais l'humanité ellemême, qui a péché dans la personne de son chef dont elle n'est que le prolongement (Rom. 5, 12-15).

Le nominalisme a fait commettre à Ritschl une grande erreur exégétique dans son interprétation de la doctrine du péché chez saint Paul. L'espèce n'étant pour notre auteur qu'une somme, il ne saurait y avoir pour lui de transmission par voie d'hérédité. Chaque individu recommence l'humanité. « Le penchant mauvais que Paul a découvert en lui lorsque le commandement l'a provoqué à commettre son premier péché conscient, lui apparaissait à bon droit, non comme quelque chose d'hérité, mais comme quelque chose d'acquis[1] » (Rom. 7, 7-11). Mais Ritschl ne prend pas en considération ces paroles du contexte : « Quand le commandement vint, le péché reprit vie » (Rom. 7, 9) ; il fallait donc qu'il existât déjà avant que l'apôtre s'aperçût de sa présence ; qu'il fut inné en lui, c'est-à-dire hérité, autrement comment aurait-il pu renaître à la vie?

§ 4. — *Du pardon des péchés.*

Si Ritschl reconnaît l'universalité du péché, sans toutefois en donner une raison suffisante, il insiste sur la nécessité de distinguer dans le péché un degré d'ignorance

[1] R. u. V. III, p. 330.

relatif et un degré d'endurcissement absolu. Les péchés commis par ignorance sont les seuls qui puissent être pardonnés. Une connaissance pleine et entière de la portée du péché le rendrait irrémissible, puisqu'elle ferait supposer chez le pécheur la volonté ferme de résister ouvertement à tous les appels de Dieu. Il faut donc nécessairement qu'il y ait dans tout péché que Dieu pardonne, une part d'ignorance, mais non pas une ignorance absolue, puisque, dans ce cas, il n'y aurait pas faute, et que par conséquent le pardon ne serait pas nécessaire.

Au premier abord, il semble que ce terme d'ignorance réduise considérablement l'élément de responsabilité dans la faute, mais si Ritschl l'a choisi, c'est, dit-il, pour « exprimer la possibilité de la rédemption divine ou de la réconciliation des pécheurs avec Dieu ». Ce terme désigne donc tous les péchés que Dieu peut pardonner. Or, la plupart des fautes rentrent dans cette catégorie, car il est peu vraisemblable que des pécheurs se privent volontairement des bienfaits de la rédemption. Du reste, il n'entre pas dans les attributions de l'homme de prononcer sur l'individu une appréciation quelconque, qui aurait auprès de Dieu force de loi. Ni notre jugement pratique, ni nos connaissances théoriques ne nous permettent de déclarer qu'un pécheur est infailliblement perdu. « Il peut arriver que Dieu fasse rentrer dans la catégorie des péchés commis par ignorance des fautes qui, à vues humaines, font supposer chez leurs auteurs un état d'endurcissement fort avancé » (Ephés. 4, 17-19)[1].

C'est à bon droit, nous semble-t-il, que Ritschl a insisté

[1] R. u. V. III, p. 359.

sur le facteur de l'ignorance dans le développement du péché. En effet, quel est le coupable que sa conscience a averti et puis condamné, qui se soit rendu compte de toutes les conséquences morales de son mauvais choix? La victime du péché, qui est tombée par suite de la faiblesse de sa nature ou de la puissance de la tentation, ne recherche pas délibérément le mal. Le pécheur s'efforce, en général, d'échapper à la loi morale; il ne songe pas à la défier. Il y a peu d'hommes qui, de propos délibéré, demeurent dans le mal et s'opposent ouvertement au bien.

La distinction établie par Ritschl, entre les fautes pardonnables et les péchés irrémissibles est donc juste; bien plus, elle est conforme aux données bibliques. Ritschl met fort judicieusement en parallèle les fautes commises « à main levée », dont parle la loi mosaïque (Nomb. 15, 30) et le péché contre le Saint-Esprit qui ne sera pardonné ni dans ce siècle ni dans le siècle à venir; il rapproche à bon droit les fautes involontaires (Nomb. 15, 27; Lév. 4, 2-27) des péchés d'ignorance souvent mentionnés dans le Nouveau Testament (Actes 3, 17; I Cor. 2, 8; I Pierre 1, 14). Christ lui-même ne reconnaît-il pas sur la croix que l'ignorance est une condition essentielle du pardon, lorsqu'il s'écrie : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font » (Luc 23, 34)? Paul écrit à Timothée « qu'il a obtenu miséricorde parce qu'il agissait par ignorance » (I Tim. 1, 13); et Jean parle d'un « péché qui ne mène pas à la mort » (I Jean 5, 16).

Et pourtant l'ignorance n'étant pas, comme l'admet aussi Ritschl, la cause unique du péché, puisque dans tout péché la volonté joue aussi un rôle plus ou moins considé-

rable, la possibilité du pardon est-elle épuisée lorsqu'on a fait intervenir le facteur de l'ignorance ? En réalité, un homme peut arriver très près de cet état moral où il n'y a plus espoir de réconciliation avec Dieu, et cependant le cours funeste de sa volonté peut être arrêté, la direction de sa volonté changée et sa nature corrompue sanctifiée par la grâce de Dieu.

Pour nous, le pardon ne se réduit pas à une simple excuse justifiée par l'ignorance du coupable ; nous y voyons une régénération intérieure, la destruction accomplie par Dieu des effets moraux du péché en l'homme : c'est là le grand mystère de l'amour divin que Ritschl n'a pas pénétré, parce qu'il n'a pas fait l'expérience profonde du pécheur repentant que « là où le péché abonde, la grâce surabonde » (Rom. 5, 20).

§ 5. — *Le châtiment du péché.*

Tandis que l'Ecriture et la conscience chrétienne font généralement dépendre les maux de la transgression de la loi, et les considèrent comme des effets de la colère divine, Ritschl n'admet pas que dans le temps présent la colère de Dieu soit produite par le péché de l'homme, et que le mal physique soit un châtiment. Cette expression de « colère de Dieu » dans laquelle nous ne mettons pas l'idée d'un juge irrité réclamant vengeance, mais celle d'un Père dont la loi morale transgressée provoque par réaction naturelle, et à cause de la sainteté de son auteur, le châtiment du coupable, cette expression est prise par Ritschl dans un sens purement eschatologique. Pour lui,

elle ne se rapporte nullement au présent, à la violation actuelle de la loi, mais seulement à cet avenir lointain, à ce jour des rétributions finales où Dieu manifestera sa justice.

Ritschl estime que Dieu ne saurait avoir avec l'humanité, dans l'économie présente, qu'un seul rapport, celui d'amour, et qu'il réserve à plus tard sa colère pour tous ceux qui ont refusé d'entrer avec lui dans ce rapport. Le but que Dieu s'est proposé doit être immuable, il exclut toute variation dans la méthode qui servira à l'atteindre, ce qui revient à dire qu'il prive Dieu de toute liberté d'intervention directe parmi les hommes. Sa personnalité s'est manifestée une fois dans un acte de volonté, réalisé par la fondation du « Royaume ». Dès lors, elle s'est figée dans un immobilisme complet.

Cette notion, hâtons-nous de le dire, n'est guère conforme à l'enseignement de celui que Ritschl appelle le « révélateur parfait du Père ». Christ ne nous fait pas connaître Dieu sous cet aspect-là. A plusieurs reprises, il représente le Créateur comme irrité contre les pécheurs (Matth. 18, 34 ; 22, 7). Si sa notion de Dieu mérite donc quelque créance, comme Ritschl l'affirme, la colère doit être une réalité en lui.

Certes, nous ne voulons pas imputer à Dieu des sentiments foncièrement humains, une colère charnelle se déchaînant contre des créatures rebelles ; mais il nous importe beaucoup de sauvegarder le caractère moral de son amour. Or, toutes les fois que notre conscience nous convainc de péché, nous éprouvons le sentiment très vif que nos rapports avec Dieu ont subi une altération ; nous avons

conscience de l'avoir offensé, nous ressentons, non pas son inimitié — elle est incompatible avec la grâce divine — mais la sainte irritation d'un Père dont l'amour doit inclure l'aversion pour le mal et sa répression, s'il ne se réduit pas à de la faiblesse ou à de l'indifférence. Nous ne pouvons donc pas souscrire à ce jugement de Ritschl, que « la colère de Dieu est une conception pathologique sans aucune valeur religieuse pour le chrétien »[1].

Cette déclaration est grosse de conséquences graves. Si le courroux de Dieu ne s'enflamme pas contre le péché, il ne saurait y avoir de châtiment divin pour le péché.

Tandis que l'Ecriture enseigne d'un bout à l'autre que le mal physique est la punition pour la violation d'une loi, c'est-à-dire la conséquence du mal moral, Ritschl, qui prétend s'inspirer d'elle seule et qui ne veut être jugé que par elle, pose en principe qu'il n'existe aucun rapport entre l'un et l'autre. Il les regarde comme deux notions absolument différentes. L'une est purement subjective, l'autre a une signification exclusivement morale et religieuse. « Le mal, dit-il, est l'ensemble des obstacles qui entravent le libre déploiement de notre activité personnelle, c'est un phénomène naturel, qui nous empêche de faire servir notre liberté morale à la réalisation de nos desseins »[2]. Les maux, par contre, ont un caractère purement relatif. Tel envisage certaines souffrances physiques comme des maux, qui chez un autre passent inaperçus par suite de l'habitude et de la force de volonté. Rien non plus de moins absolu ; aussi les mêmes maux corporels, servant de châti-

[1] R. u. V. II, p. 154.
[2] R. u. V. III, p. 333.

ments aux uns, peuvent-ils devenir chez d'autres des moyens que Dieu utilise pour réaliser le bien moral. Ritschl ne nie pas que les maux terrestres peuvent être envisagés comme des châtiments divins, mais ils ne le sont que subjectivement, c'est-à-dire, en tant que ceux qui en souffrent leur donnent eux-mêmes cette signification et les envisagent comme la condamnation légitime de leurs fautes[1].

C'est donc une appréciation individuelle dans laquelle le châtiment du péché est confondu avec le sentiment de la culpabilité personnelle[2].

Pour justifier ce point de vue, Ritschl déclare que la religion chrétienne ne crée nullement des rapports juridiques entre l'homme et Dieu ; qu'envisager certains maux comme la punition de péchés serait par conséquent établir une corrélation fausse et étrangère à notre conception religieuse du monde[3].

Certes, l'amour divin doit être le lien le plus fort qui unisse la créature à son créateur, mais là où Dieu ne trouve pas de réponse à sa grâce prévenante, l'éducation de l'homme doit nécessairement être faite d'après les principes de la justice distributive et répressive. C'est alors le châtiment, et non plus l'amour, que Dieu emploie pour amener le pécheur à la repentance et produire en lui la conversion. Et si nous ne sommes pas en mesure de rien statuer sur la nature et sur l'étendue de la punition méritée par le transgresseur de la loi, il nous est permis d'affirmer que tout péché, c'est-à-dire tout trouble dans

[1] R. u. V. III, p. 345.
[2] Bertrand, p. 73.
[3] R. u. V. III, p. 343.

l'ordre du monde, renferme déjà en lui-même le châtiment qui lui est propre. Il y a donc des maux qui sont des châtiments, même en l'absence du sentiment de la coulpe personnelle.

Dans ces maux, l'Ecriture comprend la mort dont Paul dit qu' « elle est le salaire du péché » (Rom. 6, 23). Ritschl ne conteste pas que l'apôtre l'ait envisagée comme la conséquence de la transgression d'Adam (Rom. 5, 12 ; I Cor. 15, 21), mais il estime que c'est là une opinion particulière qui ne justifie nullement l'établissement d'une règle théologique générale[1]. La conception chrétienne du monde peut du reste, dit-il, se passer de la question des origines de la mort. Qu'elle soit considérée comme le résultat de la désobéissance du premier homme ou comme une loi naturelle, il n'importe, puisqu' « en aucun cas la mort n'est la conséquence de nos propres péchés, pourvu que nous sachions que si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur » (Rom. 14, 8)[2] et que pour le chrétien, « la mort est un gain » (Phil. 1, 21).

Ritschl ne voit pas qu'en refusant d'établir un rapport objectif entre les maux et la justice divine rétributive, il rompt l'harmonie préexistante et voulue de Dieu entre le domaine de la morale et celui de la nature. Celle-ci n'est alors plus que la matière étrangère, le « ce qui ne doit pas être » de Platon. Dans ce cas, elle ne peut plus être envisagée ni comme l'instrument créé pour l'esprit, ni comme le moyen dont Dieu se sert pour élever une créature tombée, par des corrections et des épreuves physi-

[1] R. u. V. III, p. 341.
[2] R. u. V. III, p. 341.

ques, à un niveau moral et religieux supérieur. Ritschl, il est vrai, ne libère pas le pécheur de tout châtiment; s'il ne le place ni dans les maux, ni dans la mort, il le met dans le sentiment de la faute, un sentiment qui n'est pas seulement une représentation subjective, mais qui correspond à une réalité objective, la coulpe ou la séparation de Dieu. Voilà donc Ritschl obligé de reconnaître que le châtiment n'est pas, après tout, une pure affaire d'imagination, qu'il correspond à quelque chose de réel, indépendant de la conscience humaine.

Si la coulpe est l'exclusion de la communion divine, ne s'ensuit-il pas que Dieu aussi se sépare du coupable? Il faut donc que la coulpe soit une réalité pour l'homme comme pour Dieu, car nous ne pouvons pas établir, comme le voudrait Ritschl, deux normes, l'une pour ce monde, l'autre pour l'éternité. L'expérience de culpabilité que fait le pécheur est voulue de Dieu. Nous en concluons qu'il y a un châtiment réservé au péché, que ce châtiment est l'expression du déplaisir causé à Dieu par le péché auquel il s'oppose, c'est-à-dire de sa colère, pour nous servir du terme biblique. Mais le châtiment n'est pas limité à ce sentiment de culpabilité qu'éprouve le pécheur privé de la communion divine. Ce n'est pas une illusion subjective, mais bien une solennelle réalité. Nulle théologie, pas même celle de la réconciliation, ne fera croire à la conscience que les maux physiques ne sont que des moyens d'épreuve et de perfectionnement moral n'ayant qu'une portée éducative. Les réduire à cela, c'est méconnaître étrangement le sérieux du péché ; c'est fouler aux pieds les données les plus simples de l'expérience. Car si le chrétien peut répéter après saint Paul,

que « les souffrances du temps présent ne sauraient être comparées à la gloire à venir » (Rom. 8, 18), parce que sa foi lui permet de les endurer avec courage et soumission dans l'attente patiente de la révélation future; s'il sait que ces afflictions « produisent plus tard pour ceux qui ont été ainsi exercés, un fruit paisible de justice » (Héb. 12, 11), il n'en reste pas moins vrai que pour lui aussi, « le châtiment semble d'abord un sujet de tristesse », que le mal reste le mal et que la mort est le dernier ennemi à vaincre. Puis, que signifie pour l'enfant ce jugement de Ritschl : que tous les maux, même ceux provenant du péché, ne sauraient avoir qu'une valeur pédagogique ? Y a-t-il eu possibilité d'éducation pour le jeune être arraché à la vie dans l'âge le plus tendre ? Que faire de cette sentence en présence de ceux qui jusqu'à la troisième et à la quatrième génération subissent les conséquences de l'iniquité des pères, du triste cortège des idiots et des aliénés ? Et lorsque quelque catastrophe terrible engloutit en un instant des centaines de victimes, la mort leur apparaîtra-t-elle comme un moyen d'éducation morale ? Pourquoi Dieu emploirait-il un moyen si épouvantable, un châtiment si terrible pour élever des enfants bons de nature ?

La loi naturelle, cause dernière de la souffrance et de la mort ne nous offre pas une solution satisfaisante de ce problème. L'une et l'autre doivent être, sous leur forme actuelle, en rapport indissoluble avec l'état moral de l'homme. C'est parce que le principe de la justice, produisant l'observation parfaite de la loi, n'habite pas dans la chair, que le principe de la vie ne saurait s'y trouver et

que l'organisme humain est nécessairement voué à la destruction. La transformation d'être psychique ou mortel en être spirituel ou immortel, transformation voulue de Dieu, mais conditionnée par l'obéissance à la loi, ne s'étant pas produite à cause de la transgression de l'homme, celui-ci est resté en dessous de sa destinée et a dû nécessairement subir le sort d'un corps charnel, c'est-à-dire la dissolution et la mort. Saint Paul se trouve donc en harmonie parfaite avec les données de la science et les exigences de la conscience, lorsqu'il affirme que « le salaire du péché, c'est la mort »[1] et que « la mort est entrée dans le monde par le péché »[2].

Le péché n'a donc pas seulement donné à la souffrance une intensité particulière et fait de la mort le roi des épouvantements, mais il est bien réellement l'auteur de l'une et l'autre. Cette conception défendue par Schleiermacher et contre laquelle Ritschl s'élève[3], nous paraît aussi être la seule qui puisse sauvegarder la notion d'un Créateur sage, d'une Providence bienfaisante et d'un Dieu amour.

Car enfin chaque homme porte en lui l'instinct de la vie, tous ses efforts tendent à la conserver et lorsque la mort vient, lentement ou à pas précipités, ce n'est pas comme une loi naturelle à laquelle on se soumet sans murmure, mais bien comme l'apparition la plus cruelle et la plus opposée à nos plus intimes aspirations. Non, ni le mal physique, ni la mort ne semblent nécessaires à l'homme et la seule explication plausible de leur origine est, qu'ils

[1] Rom. VI, v. 23.
[2] Rom. V, v. 12.
[3] R. u. V. I, p. 507; III, pp. 333, 336.

sont tous les deux la triste conséquence du mauvais usage de la liberté humaine, la rétribution du péché, c'est-à-dire des châtiments.

C'est là ce que Ritschl n'a pas voulu reconnaître; il n'a su voir entre le Créateur et la créature que des rapports d'amour excluant toute punition objective; il n'a pas remarqué qu'il reposait sur la race une malédiction, le sentiment de la coulpe, indépendant de toute transgression active de la loi, qui faisait dire à saint Paul : « Je ne me sens coupable de rien ; mais je ne me sens pas pour cela justifié »[1].

Si nous cherchions la provenance de cette lacune dans la pensée de Ritschl, nous la trouverions dans une conception initiale antipsychologique, dans une philosophie incomplète, dans un point de départ peu conforme à l'histoire qui imprime à toute sa théologie une fausse direction. En d'autres termes, « le principe de la méthode ritschlienne, qui fait découler toutes les notions dogmatiques de la révélation parfaite de Dieu en Christ, lui fait méconnaître la révélation préparatoire de Dieu dans l'organisation morale du monde basée sur la relation réciproque du péché et du châtiment. Le châtiment n'a donc pas une valeur purement subjective et pédagogique pour les hommes pieux, il a aussi une portée absolue et générale, fondée sur la justice et le droit divins[2].

[1] I Cor. IV, v. 4.
[2] Wendland, p. 109.

IIme PARTIE

La doctrine du péché dans la théologie de Ritschl.

A. *Christologie.*

La conception du péché est déterminante pour la construction de tout système théologique. « Dans tous les systèmes religieux dont l'objet principal est la rédemption de l'homme, la partie négative concernant le péché est toujours dans la plus intime correspondance avec la partie positive concernant le mode et les moyens de salut[1]. »

On n'apprécie la valeur de la santé qu'en regard des inconvénients de la maladie, et le degré de la maladie détermine le remède et le médecin à employer. C'est dire que la notion du péché de Ritschl, assez proche parente de celle de Pélage et de Socin, se reflètera nécessairement dans les différentes parties de sa dogmatique. Car de l'importance plus ou moins grande attachée au péché, dépend la position attribuée à Christ, le « Sauveur des pécheurs ». Si le péché ne constitue pas une offense réelle, objective,

[1] A. Sabatier. *L'apôtre Paul*, p. 397.

faite à Dieu ; s'il ne provoque pas sa colère et n'appelle pas son juste châtiment, il n'est besoin ni de rétablir l'harmonie entre l'amour et la justice divine, rompue par le péché, ni de satisfaction vis-à-vis de cette justice méprisée, ni de sacrifice expiatoire de la part du Sauveur du monde. Ce n'est alors plus Dieu qui doit être réconcilié avec l'homme, mais bien l'homme avec Dieu, en renonçant à une défiance provenant d'un sentiment illusoire de la coulpe.

En outre, s'il n'y a qu'un royaume du péché, et non pas une puissance tyrannique du mal s'exerçant sur l'humanité entière et la rendant « incapable par elle-même de faire le bien, » il n'y a pas non plus nécessité à recourir à une rédemption supposant chez l'individu racheté une transformation intérieure radicale, opérée par la communication réelle de forces spirituelles supérieures. Si enfin, le le péché consiste avant tout dans l'ignorance du souverain bien, il suffit d'écarter cette ignorance pour que le développement moral de l'homme reprenne son cours naturel. Il s'ensuit que pour être conséquent, Ritschl devrait borner la tâche du Sauveur : premièrement, à révéler au monde l'amour d'un Dieu étranger à la colère, pardonnant pour des motifs supérieurs tous les péchés et admettant l'homme dans sa communion, malgré ses transgressions; deuxièmement, à publier cette vérité : que le Royaume de Dieu est le souverain bien, la fin de Dieu et la fin du monde ; troisièmement, à fonder une communauté à la fois dépositaire sacrée et messagère de ces révélations.

C'est bien là le fond de la pensée de Ritschl, mais elle n'apparaît pas clairemunt dans l'exposé de sa dogmatique.

Il faut la deviner sous la terminologie « orthodoxe » dont il se sert, mais qui couvre un sens tout différent de celui qui a généralement cours, un sens qui, selon nous, est le produit plus ou moins direct de la conception du péché du maître de Gœttingue.

CHAPITRE PREMIER

La personne de Christ.

A l'entrée du domaine christologique, nous trouvons la question que Jésus lui-même adressa aux pharisiens, et dont la réponse détermine toute la manière d'envisager ce sujet : « Que pensez-vous, leur dit-il, du Christ ? De qui est-il fils ? » (Matth. 22, 41). Cette question se pose pour nous sous la forme plus directe que voici : Christ est-il un membre de la famille humaine portant la marque de la coulpe, gémissant sous le poids du péché originel, ayant eu lui le germe de la mort, ou bien « l'image du Dieu invisible » (Col 1, 15); est-il d'en bas, ou bien d'en haut (Jean 8, 23)? Jésus se rendant témoignage à lui-même, oppose aux accusations de ses ennemis cette seule parole qui les réduit au silence : « Qui de vous me convaincra de péché » (Jean 8, 46)? Ce témoignage personnel a-t-il de la valeur? Ritschl l'affirme; il croit à la sainteté de Jésus, il y trouve même un des attributs distinctifs de sa personnalité. Mais la croyance en la sainteté de Jésus suppose nécessairement la foi en sa divinité. Maintenir l'une et rejeter l'autre est une inconséquence inexplicable qui met au jour, ou bien une connaissance imparfaite du

cœur humain, ou bien l'aveu tacite que la pureté morale de Jésus est un miracle.

Ritschl entend bien conserver la notion de la divinité de Jésus, mais déjà la méthode qu'il emploie pour l'établir nous montre qu'il prend ce terme dans une acception toute différente de celle qu'on lui donne généralement. Ritschl procède par voie inductive, la seule qu'il considère comme scientifique. Pour connaître la valeur du Christ — car c'est par un jugement de valeur qu'il définit le Christ — il part de son œuvre, il s'appuie sur le fait historique. Ce que Jésus est et ce qu'il a fait dans la communauté chrétienne sont des données au moyen desquelles il construit toute sa personne.

Cette méthode est diamétralement opposée à celle qu'a suivie jusqu'à présent la théologie traditionnelle qui part du témoignage de Christ ou de celui que les apôtres lui ont rendu. Ritschl reproche à cette dernière de n'être pas absolue, parce qu'elle suppose une confiance pleine et entière dans les textes bibliques, ou une étude critique préparatoire pour établir avec certitude la vérité de leur contenu. Il l'accuse de n'être pas expérimentale, vu que le jugement de la conscience individuelle n'y est pour rien. D'après elle, la croyance en la divinité de Christ repose uniquement sur des preuves externes, sur l'autorité.

Ces critiques, dirigées contre l'ancienne méthodologie, sont en partie fondées. Celle de Ritschl nous paraît supérieure, et nous estimons aussi que « c'est par ce que le Sauveur a fait pour nous que nous savons ce qu'il est pour nous ; que c'est à travers le fait de la rédemption que

nous saisissons la personne du Rédempteur [1]. » Mais nous croyons que si l'œuvre de Christ nous dévoile en une certaine mesure la valeur morale et religieuse du Rédempteur, elle ne nous révèle pas toute sa valeur. Il n'est pas juste de confondre l'œuvre et l'ouvrier. « Un être moral ne donne jamais toute sa mesure, ou ne se livre jamais tout entier dans ses actes, si parfaits et si merveilleux soient-ils [2]. » L'expérience que nous pouvons faire du Christ n'épuise pas le fond de sa nature ; car la réalité d'un être ne consiste pas exclusivement dans un ou plusieurs attributs ; la connaissance du sujet n'est pas complète, dans l'énumération des divers prédicats par lesquels il se manifeste à nous. Ritschl résume le moi tout entier dans l'ensemble de ses qualités morales ; il soutient que l'essence d'une personne se confond entièrement avec sa volonté [3], ce qui le conduit forcément à repousser le dogme de la divinité métaphysique de Christ « parce que, dit-il, elle rendrait sa personne incompréhensible et conduirait inévitablement à l'acceptation de la doctrine des deux natures en une personne. » Or, cette doctrine lui paraît incompatible avec une conception historique et morale de Jésus. Au lieu de nous mettre de prime abord en face de l'histoire, elle nous oblige à partir d'une nature divine douée de tous les attributs de Dieu, particulièrement de ceux qui entrent en considération dans le problème de la création : la toute-puissance et l'omniscience. Impossible dès lors de jamais obtenir une unité vivante dans la personne de Christ, comme le montre clairement l'hypothèse de la Kénose qui n'est qu'un aveu d'impuissance à fusionner deux prédicats qui s'excluent mutuellement.

[1] Lobstein, *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, p. 144.
[2] Bertrand, p. 191.
[3] R. u. V. III. p. 439.

Une autre raison qui engage Ritschl à rejeter le dogme de la préexistence, c'est qu'il le considère comme une pure spéculation philosophique, sans valeur pour la foi dont la source unique doit être l'ensemble des faits positifs de la vie terrestre de Christ.

Nous bornant à montrer quelles sont les conséquences logiques auxquelles la doctrine du péché de Ritschl doit aboutir, nous ne nous arrêterons pas à réfuter ces objections; elles ont leur raison d'être au point de vue rationnel et psychologique ; mais nous nous demandons si c'est bien là le seul que nous dêvons envisager lorsque nous nous trouvons en présence du problème christologique ? La métaphysique peut-elle en être complètement écartée ? Un examen sérieux ne nous oblige-t-il pas, au nom même de la science, à lui concéder dans la théologie une place assez importante ? Car, en fait, toute science est fondée sur la métaphysique, puisque la science ne se contente pas des données des sens, mais qu'elle s'efforce de saisir l'esprit des choses, de découvrir les lois des phénomènes Remarquons toutefois qu'en agissant ainsi, elle abandonne le terrain de l'expérience, ce à quoi elle est nécessairement contrainte du moment que, partant d'observations justes, elle en tire par induction ou analogie ces lois immuables sans lesquelles son existence est mise en cause. Ainsi la loi de la causalité que la science emploie avec tant de succès, est une loi purement métaphysique. L'observation des sens ne conduit pas à la constatation de rapports de causalité,

elle ne connaît qu'une série de faits consécutifs dans le temps.

Ni les monades, ni les atomes, ni les molécules, bases fondamentales des sciences naturelles d'aujourd'hui, ne sont des produits de l'expérience, mais de pures hypothèses, transformées en réalités par des procédés intellectuels, tant il est vrai que l'esprit de l'homme n'est satisfait que lorsqu'il est arrivé à la chose en soi. Il n'en va pas autrement dans le domaine théologique. Au sentiment religieux subjectif il faut une réalité objective, constituant une partie intégrante essentielle de la religion. Derrière le jugement de valeur, doit se trouver le fait qui le fonde et qui seul confère à la foi sa raison d'être.

La tentative de Ritschl d'éliminer toute métaphysique des dogmes chrétiens n'est donc pas uniquement une amputation qui risque de compromettre l'existence même du christianisme, mais encore une tentative contraire aux procédés de la science. Du reste, pouvons-nous appauvrir la christologie de tout élément mystérieux, ôter, pour ainsi dire, à la figure de Christ son auréole? Là, comme dans le problème des origines, nous marchons par la foi et non par la vue, et si nous croyons que Dieu a formé la nature de sa propre substance, il ne nous paraît pas plus étrange d'affirmer qu'il s'est incarné dans cette même nature. Ces mots : « la Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous » (Jean 1, 14) sont-ils donc réellement plus difficiles à comprendre que ceux-ci : « toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle » (Jean 1, 3)?

Ceci peut n'être après tout qu'une opinion personnelle

sans valeur scientifique; il nous faut avancer un argument plus concluant, plus objectif, contre la négation ritschlienne de la préexistence. Cet argument, le Nouveau Testament nous le fournira. N'oublions pas que c'est de ses écrits surtout que Ritschl veut tirer la matière de sa dogmatique et que ce sont eux qui, en dernier ressort, doivent déterminer ses conceptions théologiques. Or, tout lecteur impartial du Nouveau Testament est obligé de reconnaître que la notion de la préexistence de Christ est implicitement contenue dans toutes ses parties, et qu'une exégèse arbitraire est seule à même de l'en effacer.

Il est vrai que nous n'y trouvons pas « une doctrine uniforme de la divinité de Jésus », mais les textes abondent qui l'énoncent clairement ou qui la présupposent. Les Synoptiques nous rapportent le témoignage de Jésus sur sa nature divine (Matth. 11, 27; 22, 41-46; 28, 18-20; Luc 10, 22). L'Evangile de Jean conserve des paroles de Jésus, affirmant très nettement sa préexistence (8, 58; 17, 5, 24). Saint Paul présente des déclarations péremptoires sur l'éternelle divinité de Jésus (I Cor. 8, 6; II Cor. 8, 9; Col. 1, 15-20; Phil. 2, 6-11); Pierre (I Pierre 1, 20) y fait allusion dans son exposé de la rédemption. L'auteur de l'épître aux Hébreux débute par un témoignage éclatant de cette même divinité. Et si tous ces écrivains sacrés sont unanimes à affirmer la préexistence de Christ, c'est qu'ils y ont cru, et que leur insistance à l'endroit de ce dogme prouve clairement qu'il rentrait dans le nombre de ces expériences intimes dont nulle logique ne saurait contester la réalité. La raison peut se refuser à l'accepter comme une réalité, mais les documents historiques nous

interdisent de l'éliminer du témoignage personnel de Jésus et de l'enseignement des disciples.

Si Ritschl n'attribue aucune valeur religieuse à la doctrine de la préexistence, il diffère en cela des apôtres qui y trouvaient un puissant mobile de piété (Jean 3, 16; Col. 1, 12-20), d'obéissance (Heb. 1, 2, 1), et de vie morale (II Cor. 8, 9). Il méconnaît ainsi une des assises les plus solides de la foi; car, en définitive, la confiance illimitée en Jésus ne se justifie qu'à condition de voir par delà la personne historique, le Christ éternel « le Fils unique, qui est dans le sein du Père » (Jean 1, 18).

Ritschl ne le pense pas. Pour lui, Jésus est un simple homme, quelque peine qu'il se donne pour convaincre ses adversaires qu'ils ont mal interprété sa pensée; il est un produit naturel du développement humain. Sa divinité n'est pas essentielle, elle est acquise; ce n'est que depuis son élévation à la droite de Dieu qu'il est le « Seigneur », avec toutes les perfections divines attachées à ce rang. Il est devenu semblable à Dieu parce qu'il a su être parfaitement homme, l'humanité complète étant l'image de la divinité. Christ a fait dans sa personne l'expérience d'une relation nouvelle entre Dieu et l'homme et l'a reproduite dans ses disciples, par l'action religieuse qu'il a exercée sur eux. Cette relation consistait d'une part, en une conception nouvelle de l'individu et du monde, l'un étant appelé à régner moralement et spirituellement sur l'autre, ce que Jésus a fait en identifiant sa volonté avec celle de son Père céleste; d'autre part, en la révélation du but d'amour de Dieu qui est l'établissement de son Royaume, dont Christ « plein de grâce et de vérité » (Jean 1, 14)

est le fondateur. Voilà ce qui constitue à proprement parler, sa divinité [1]. Christ est Dieu pour nous, parce qu'il fait pour nous ce que Dieu seul peut faire. C'est donc une appréciation personnelle, un « jugement de valeur » qui nous permet de statuer qu'il est divin, et ce prédicat doit être considéré comme l'expression adéquate d'un fait de notre expérience religieuse.

Dès lors, nous ne nous mouvons plus sur un terrain objectif; nous sommes en présence d'une qualification qui ne correspond nullement à la réalité. Malgré toutes les dénégations de Ritschl, nous ne pouvons pas partager son jugement, que le contraste entre le point de vue évangélique et le sien réside uniquement dans l'exposition scientifique de la doctrine de la divinité de Jésus, et non pas dans sa conception religieuse [2]. Il nous semble, au contraire, que nous sommes en présence d'un dualisme irréconciliable, qui provient du fait que les tendances en présence partent d'une notion entièrement différente de la sainteté.

L'Ecriture comprend sous cet attribut un état d'âme dans lequel ne se livre pas le combat entre le bien et le mal, parce que l'un et l'autre n'existent pas pour celui qui est parfait: c'est la sainteté absolue, celle de Dieu, qui devint aussi le partage et la gloire (Jean 1, 14) de Christ en récompense de la consécration sans réserve de sa volonté à celle de son Père céleste.

La théologie ritschlienne, par contre, ne connaît qu'une sainteté relative à laquelle tout homme doit pouvoir arriver en principe [3], si l'on ne veut pas faire de Christ « une

[1] R. u. V. III, p. 358.
[2] R. u. V., III, p. 439.
[3] R. u. V. III, p. 358.

apparition irrégulière dans l'histoire de l'humanité[1] ». La sainteté de Jésus n'est donc nullement en opposition avec la nature humaine déchue ; bien plus, Jésus n'y est parvenu que parce qu'il a identifié nos intérêts avec les siens, d'où il résulte que ses mérites pour nous dépendent des mérites personnels qu'il s'est acquis pour lui[2]. En d'autres termes, il n'y a qu'une différence quantitative entre la sainteté de Jésus et celle d'un homme de bien vivant selon la loi de Dieu, et l'attribut de la divinité que Ritschl maintient, et sur lequel il veut fonder sa christologie, est dépourvu de tout caractère d'absoluité. Car si la divinité de Christ ne réside que dans le fidèle accomplissement de sa mission révélatrice, dans le sentiment de l'indépendance de sa conscience religieuse vis-à-vis du monde et dans le fait qu'il est le Seigneur de la communauté chrétienne, de toute éternité le bien-aimé du Père à cause de qui l'Eglise est devenue l'objet de l'amour divin, nous ne sommes plus en présence d'une divinité incarnée, de l'esprit de Dieu manifesté en chair, mais bien plutôt d'une humanité divinisée, dont tous les traits portent la marque de l'homme. Christ n'est alors plus qu'un idéal qui, par sa confiance filiale en Dieu, sa charité pour le prochain, sa patience dans la souffrance offre un exemple digne d'imitation, un modèle qui nous excite au perfectionnement moral de notre être, mais jamais le « Fils du Dieu vivant », tel que Pierre l'avait entrevu.

La conception ritschlienne de la personne de Christ conduit donc nécessairement son auteur à la suppression de cette divinité, sans laquelle lui-même ne saurait concevoir le Sauveur du monde.

[1] R. u. V. III, p. 313.
[2] R. u. V. III, p. 418.

CHAPITRE II

L'ŒUVRE DE CHRIST.

L'œuvre de Christ est la manifestation historique de la volonté de Dieu exprimée dans ces mots : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (I Tim. 2, 4.). Ce salut, nécessité par la condition de péché dans laquelle se trouve l'humanité, est indissolublement lié au ministère de Jésus sur la terre. C'est de lui que l'Ecriture dit qu'il est le « médiateur entre Dieu et les hommes » (I Tim. 2, 5; Hébr. 12, 24), désignant par là la nature particulière de son activité. Il est l'organe par lequel se communique à nous tout ce qui est divin, tout particulièrement la vie nouvelle qui transforme la créature déchue à l'image de son Créateur. Cette restauration spirituelle, dont Christ est l'agent et dont le seul but est la délivrance des conséquences funestes du mal moral, c'est la Rédemption, l'œuvre du Sauveur des hommes.

Cette œuvre n'est pas uniforme; elle répond aux divers besoins de la nature humaine; aussi la théologie traditionnelle a-t-elle toujours distingué plusieurs

« fonctions » du Christ qui, sans être pressées outre mesure, ni considérées d'une manière par trop exclusive, nous semblent exprimer assez justement les caractères distinctifs de sa personne, le genre de son ministère et la nature de ses rapports avec l'homme qu'il veut sauver. Ces fonctions sont celles de roi, de prophète et de sacrificateur. Ritschl les conserve toutes les trois, mais il subordonne les deux dernières à la première et, changeant le concept de fonction en celui de vocation, il en donne des interprétations qui lui sont propres.

§. 1 — *Christ Roi.*

La fonction de la royauté semble, au premier abord, n'exprimer que la dignité et la puissance déjà renfermées dans l'activité prophétique et sacerdotale de Christ. La prédication de la justice, l'autorité exercée sur les consciences, la réunion d'un groupe de disciples, l'organisation d'une communauté chrétienne fondée sur la parole révélatrice de celui qui est la vérité, sont des indices certains d'attributions royales, le partage du prophète divin (Jean 18, 37). De même le rôle sacerdotal rempli par Jésus a un aspect d'élévation qui lui confère une position unique, et présuppose une souveraineté incontestable; car pour réconcilier le monde avec Dieu, il faut nécessairement être supérieur au monde, il faut le dominer. Telle est l'opinion de Ritschl.

La fonction de roi, ou plutôt la vocation personnelle de Christ, — car Ritschl n'admet pas que l'œuvre de Christ soit envisagée comme une fonction, titre qui éveille des idées

légalistes et hiérarchiques, — n'existe qu'en tant qu'elle se manifeste dans celle du prophète et du sacrificateur. Il élève ces deux fonctions à la hauteur de la royauté qui, par conséquent, finit par absorber l'une et l'autre. C'est du point de vue de la royauté que Ritschl apprécie l'œuvre entière de Christ. « Si Jésus est appelé le Christ, dit-il, c'est uniquement pour définir sa dignité souveraine. S'il reçoit encore les titres de prophète et de sacrificateur, il s'ensuit clairement que son activité de prophète fournit la matière de son œuvre de roi, d'où l'on est en droit d'avancer que son activité de sacrificateur, mise au jour dans le don volontaire de sa vie, doit être comprise comme l'épreuve nécessaire à laquelle les circonstances ont soumis sa dignité royale[1]. »

En d'autres termes, la royauté de Christ n'est intelligible que sous l'aspect de sa vocation *(Beruf)* de fondateur du royaume de Dieu, dans laquelle elle est entièrement absorbée. La fin dernière de cette vocation étant l'obtention de la suprématie spirituelle sur le monde, et la réalisation du but moral poursuivi par Dieu dans son royaume, la royauté de Christ se rapporte donc simplement à son activité terrestre. C'est, pour ainsi dire, une distinction que son ministère lui a valu.

Jésus a affirmé qu'il était le Messie attendu par les Juifs, en conséquence de quoi il s'est présenté à ses disciples comme un Roi. Ses paroles, ses actions n'ont d'autre objet que la fondation d'une communauté religieuse, du Royaume de Dieu, une œuvre réalisée d'abord en lui et reproduite ensuite en nous. De plus, cette royauté n'est pas

[1] R. u. V. III, p. 404.

un attribut exclusif de Christ; elle est transférable à tout homme qui subit son influence, car il n'y a pas de différence fondamentale, mais seulement relative, entre Christ et l'humanité.

Cette conception de la royauté de Christ nous semble incomplète. L'œuvre de Jésus ne se réduit pas à éclairer les hommes par son enseignement et à se dévouer pour eux en se livrant à la mort; elle suppose encore la possibilité d'une intervention personnelle dans la vie de l'individu en vue d'une transformation radicale de toute sa nature (Act. 9, 3-9); elle implique cette force toujours agissante qui met les événements au service de son influence spirituelle (Matth. 28,20), et cette domination morale, effet de la sainteté, qui subjugue le pécheur en lui révélant, par contraste, son état de péché (Luc 5, 8). Et puisque la vie de l'âme doit trouver son expression concrète dans un royaume, il lui faut une direction souveraine et vivante qui subordonne toute chose à l'idée de ce royaume, une autorité royale qui se constituera un jour en juge de l'humanité.

Ritschl repousse cette conception, parce qu'elle amène à conférer à Christ une royauté transcendante à ce monde, à la fois réelle et active. Il la rejette, parce que dans sa notion du péché la sainteté divine n'entre pas en considération. La fonction royale de Christ réside donc moins dans la position souveraine qu'il a prise vis-à-vis du péché, dans son triomphe sur la tentation et dans sa victoire finale sur l'empire du mal, que dans la vocation terrestre à laquelle il a été appelé.

En fait, la fonction royale de Christ se réduit, pour

Ritschl, à une royauté historique et morale, sans caractère religieux quelconque. Jésus n'est que le fondateur du Royaume des cieux sur la terre, et les citoyens de ce dernier sont les héritiers de sa position de roi. Le Christ de l'histoire est devenu le Christ idéal, ce qui signifie que l'idée de Christ à laquelle le Royaume de Dieu doit sa fondation, est la force motrice qui unit et pousse à l'action les membres de la communauté chrétienne. Le Christ ne règne donc plus qu'à l'état de souvenir; son action présente sur les individus est dénuée de toute réalité, elle est purement subjective.

§ 2. — *Christ Prophète.*

La révélation de la vérité constitue à proprement parler l'activité prophétique du Christ. Elle a pour but de faire entrevoir à l'homme la nature du souverain bien, qui n'est autre que la vie spirituelle. Elle lui découvre aussi l'obstacle qui le prive de la possession de ce bien : le péché. La tâche de Christ, comme messager divin, a donc été d'annoncer, d'une part, que la privation de la vie est la juste punition du mal, d'autre part, que le don de la vie provient de l'amour de Dieu qui pardonne. Ritschl s'en tient uniquement à la seconde de ces proclamations; il ne veut rien savoir de la prédication d'une justice rétributive, d'un châtiment divin infligé au pécheur; il n'envisage la fonction prophétique de Christ que comme celle d'un révélateur de la grâce et de la fidélité de Dieu. Pour lui, la grâce et la justice sont matériellement identiques[1], car la

[1] R. u. V. III, p. 446.

justice de Dieu désigne la conduite normale et conséquente, suivant laquelle le Père céleste reste fidèle à ses promesses et poursuit dans le monde le salut définitif de ses enfants.

Belle conception assurément, qui donne au terme justice un sens moins exclusivement juridique, qui explique pourquoi, dans la pensée des écrivains de l'Ancien Testament, la justice de Dieu se confond parfois avec sa miséricorde et sa fidélité (Ps. 33, 4,5; 143, 11), et qui jette un jour nouveau sur des paroles comme celles-ci : « la couronne de justice m'est réservée » (II Tim. 4, 8), « Dieu n'est pas injuste pour oublier votre travail » (Héb. 6, 10), paroles qui posent en principe que le salut offert par Dieu aux hommes est un don de sa grâce. En outre, cette conception est en harmonie avec la déclaration de Jésus que la rémunération de notre conduite n'est pas un salaire, mais une récompense gratuite dérivant de la fidélité de l'Eternel dans le maintien de ses promesses (Luc 12, 42-44). Mais elle est insuffisante, parce qu'elle méconnaît le côté répressif de la justice divine, qui se manifeste dans le châtiment qui suit toute transgression de la loi de Dieu. « L'Eternel, lisons-nous dans l'Exode, ne tient point le coupable pour innocent: il punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération » (Ex. 34, 7). Et pour montrer que la même idée pénètre aussi la Nouvelle Alliance, Jésus, le prophète par excellence, dit catégoriquement : « Dieu ne fera-t-il pas justice à ses élus qui crient à Lui jour et nuit, et tardera-t-il à leur égard? Je vous dis : il leur fera promptement justice » (Luc 18, 7, 8).

Le rôle prophétique que Ritschl attribue à Jésus est donc considérablement diminué. Il n'a ni vigueur, ni autorité; il est terne et impuissant à réveiller les consciences, parce qu'il suppose une notion incomplète de la sainteté et de la justice divines chez celui que Dieu a envoyé pour être son révélateur parfait, voire même une indifférence vis-à-vis du péché et de ses conséquences, puisque l'amour divin répare tout le mal et assure toujours au pécheur le pardon de ses fautes.

§ 3. — *Christ Sacrificateur.*

Les auteurs du Nouveau Testament ont réuni dans la personne de Christ les fonctions qui caractérisent l'ancienne alliance. Ils l'ont salué comme le roi de l'humanité; ils l'ont écouté comme le prophète par excellence; ils ont enfin assimilé ses souffrances et sa mort à l'office du souverain sacrificateur, le médiateur entre Dieu et l'homme.

Si nous avons constaté, dans les deux premières fonctions, des divergences assez sensibles entre la notion traditionnelle de l'Eglise et celle de Ritschl, nous pouvons dire qu'en ce qui concerne la fonction sacerdotale du Christ, elle est complète. En effet, d'après la théorie orthodoxe, la colère de Dieu vis-à-vis du péché nécessite un châtiment, mais son amour pour le pécheur le pousse à le sauver et du péché et de ses conséquences. En Christ souffrant à cause du péché et pour le péché, voire même à la place du pécheur, la volonté divine de sauver ce dernier se trouve réalisée. Dieu en Christ se livre à la mort et satisfait à la fois à sa justice provoquée par sa colère contre

le péché, et à sa miséricorde provenant de son amour pour le pécheur. Telle est la théorie de la satisfaction vicaire qui envisage le supplice de la croix, non seulement comme un acte de consécration à Dieu, d'obéissance à sa volonté, mais comme un châtiment divin, une punition objective volontairement acceptée par le Christ en tant que chef et représentant de l'humanité coupable.

Cette théorie, que la théologie moderne a de la peine à s'approprier, renferme pourtant une notion juste dont l'impopularité actuelle est entièrement due à la forme scolastique qui lui sert d'enveloppe. L'expiation est une nécessité psychologique et morale, du moment que le péché est l'opposition consciente à la volonté de Dieu. Celui qui hait le péché s'attire la haine des pécheurs. Plus que ces derniers, il constate les tristes effets du mal, il en souffre pour eux. Ces deux expériences, qui produisent une double affliction, lui révèleront mieux que toute théorie la cause du supplice sur Golgotha. Il comprendra, ensuite de ses propres épreuves, que « la vie de tout homme accomplissant dans un monde mauvais la volonté de Dieu, et aimant les malheureux souffrant sous l'empire du péché, devra être une vie de sacrifice dont le plus profond symbole sera toujours une croix [1]. » Ainsi envisagée, l'expiation n'est plus quelque vestige incompréhensible de la théologie du moyen âge, mais une doctrine dont la vérité apparait à tout homme qui s'efforce de lutter contre le mal et de sauver ceux qui, en s'y livrant, courent à leur perte.

Dans le domaine religieux, l'expiation, c'est la réprobation de Dieu subie avec soumission, le poids de la condamnation divine étant reconnu comme juste, réprobation subie non d'une manière passive, mais acceptée de plein gré, quelque pénible qu'elle soit. C'est dans ce sens que nous dirons de Jésus-Christ : « il a expié nos péchés ». Ses souffrances et sa mort ont été la punition tragique du péché, punition qu'il a librement acceptée pour donner à la loi de Dieu sa sanction publique.

[1] W. deWittHyde, *God's education of man*, Houghton, Mifflin and C°, Boston, 1899.

L'idée du sacrifice expiatoire ressort clairement de toutes les déclarations dans lesquelles Jésus parle de la fin sanglante qui l'attend au Calvaire (Marc 8, 31 ; Jean 12, 27). Elle forme la base de l'enseignement apostolique (II Cor. 5, 19-21 ; Rom. 3, 25 ; I Jean 2, 2 ; I Pierre 2, 24 ; Héb. 2, 17). Ritschl le reconnait pleinement, mais sa conception de la fonction sacerdotale du Christ est si différente de celle de l'Eglise, qu'elle en est presque la contradiction. D'après elle, Dieu n'exige ni souffrance, ni mort propitiatoire pour le péché, puisque le péché ne provoque pas sa colère, et qu'aucun sacrifice ne serait à même de transformer son courroux en grâce. La justice divine n'est pas un attribut inhérent à sa personne ; c'est un mobile d'action. Dieu ne revendique pas les droits de la justice en s'élevant contre le péché, il lui suffit de la réaliser en établissant son Royaume. Le passé du pécheur lui est indifférent, son avenir seul lui importe ; c'est en tant que citoyen futur de son Royaume qu'il l'envisage, et non en tant que transgresseur actuel de la loi. Par sa vie et par sa mort, Christ doit engager l'homme à renoncer à sa défiance vis-à-vis de Dieu en lui annonçant le pardon de ses péchés, indispensable pour entrer dans le Royaume,

et en le mettant, par son exemple, sur le chemin du perfectionnement moral réalisé dans ce Royaume.

Mais ce pardon n'a pas pour cause un changement de disposition de Dieu vis-à-vis du pécheur, et il n'implique pas la suppression du sentiment de la coulpe chez ce dernier. » Cette suppression, dit Ritschl, serait incompatible avec le caractère absolu de la vérité, identique pour Dieu et pour l'homme. L'Evangile du pardon n'ôte pas la conscience de la culpabilité attachée à des fautes passées, il n'enlève que la conséquence du péché, à savoir l'éloignement de Dieu [1]. »

Quant à la mort de Christ, dont tous les écrivains du Nouveau Testament, à l'exception de Jacques et de Jude, font dépendre le pardon des péchés, Ritschl ne nie pas que le motif du sacrifice y soit absent, que cette mort soit sans valeur pour le salut de l'individu, mais comme le péché n'est, pour lui, passible d'aucun châtiment, il n'y voit que la manifestation éclatante de l'obéissance constante de Jésus, la preuve suprême de sa confiance illimitée en son Père céleste et la garantie parfaite de la réalité de cette relation filiale nouvelle établie entre Dieu et lui, et qu'il a mise au jour dans toute sa personne. On ne découvre guère de prime abord l'élément propitiatoire dans cette conception de la mort de Christ. Ritschl veut nous le faire voir en donnant du sacrifice de l'Ancien Testament, auquel il assimile la mort du Sauveur, une interprétation particulière qui appuie sa théorie.

Selon le docteur de Gœttingue, le sacrifice pratiqué en Israël n'avait rien à faire avec le péché et ses suites

[1] R. u. V. III, pp. 512 sq.; voir aussi Orr, pp. 149 sq.

funestes. C'était un don destiné à mettre en communion avec Dieu des personnes déjà comprises dans l'alliance de la grâce divine. Couvrir sa personne mortelle, et non son péché devant l'Eternel, tel était le but du sacrifice. Son origine ne s'explique pas par la nature pécheresse de l'homme qui veut se rendre Dieu propice, mais par le sentiment de la distance qui sépare du Tout-Puissant des créatures faibles et périssables. On sacrifiait donc afin de pouvoir s'approcher de Dieu, pour paraître sans crainte devant sa face. Rapportant cette manière de voir à la mort de Christ, Ritschl déclare qu'elle est un sacrifice qui, semblable à ceux de l'ancienne alliance, a pour effet de dissiper nos frayeurs, d'éveiller notre confiance et de nous unir à Dieu.

Quel que soit le rapport établi entre la mort de Christ et le salut de l'homme, il nous parait que la théorie ritschlienne du sacrifice est bien peu conforme aux données générales de l'Ecriture, bien peu faite surtout pour rassurer les consciences troublées par les exigences de la loi divine. C'est une théorie construite sur des appréciations subjectives plutôt que sur des faits positifs, et qui se rapporte davantage à l'avenir qu'au passé du pécheur, de sorte que si nous voulions formuler brièvement en antithèse les deux théories que nous venons d'esquisser, nous dirions volontiers avec Garvie, que « tandis que d'après la doctrine traditionnelle, le pécheur reçoit le pardon de ses péchés à cause de l'œuvre propitiatoire de Christ, d'après la notion de Ritschl, il le reçoit en considération de ce qu'il peut devenir comme citoyen du Royaume de Dieu [1]. »

[1] Garvie p. 316.

Selon Ritschl, la fonction sacerdotale de Christ se rapporte d'abord à sa personne, ensuite aux membres de la communauté dont il est le chef. « S'il est prêtre, il l'est en premier lieu pour lui-même [1]. » Son sacerdoce est caractérisé par la relation religieuse qu'il entretient avec Dieu, et qui se manifeste par l'identité de la pensée, du sentiment et de la volonté du Père et du Fils. Ce n'est donc pas dans l'événement historique de sa mort qu'il faut chercher la valeur actuelle de ce sacrifice, mais dans la soumission au décret de ses ennemis, envisagé comme voulu de Dieu, et dans la fidélité à remplir la vocation à laquelle il a été appelé. L'idée de substitution et d'expiation est nécessairement écartée de ce point de vue. Impossible de l'admettre du moment que le péché ne produit pas une séparation fondamentale entre Dieu et l'homme. Du reste, dit Ritschl, « la conscience de Jésus s'y oppose, car il n'a pas fait, dans ses souffrances, l'expérience qu'elles étaient la conséquence d'une faute, par conséquent il ne pouvait pas les regarder comme une punition personnelle substitutive, ou destinée à mettre le pécheur en garde contre les suites de ses actions mauvaises [2]. »

Si le sacerdoce de Christ consiste avant tout dans le maintien de la relation personnelle et particulière qu'il a eue avec Dieu, état dont la continuité est manifeste par sa soumission jusqu'à la mort, il présente une face plus générale encore. Christ est prêtre, parce qu'il se sent appelé à conduire les hommes à Dieu, à les faire participer à cette communion filiale que lui-même a éprouvée. Quoique le

[1] R. u. V. III, pp. 446 sq.
[2] R. u. V. III, p. 450.

péché et la coulpe soient précisément les causes qui ont rompu l'harmonie primitive et ont fermé à l'homme l'entrée du Royaume de Dieu, Ritschl affirme qu'une expiation quelconque du péché n'est pas nécessaire. Après que l'homme, avec ses dispositions religieuses et morales eut, contrairement à la volonté divine, introduit le mal dans le monde, Dieu révèle en Jésus la nature véritable des relations qu'il veut entretenir avec l'homme. Puisque Christ a persévéré jusqu'à la fin dans ces relations, gardant ainsi sa fonction sacerdotale, il s'ensuit que la communauté qu'il fonde participera aux mêmes privilèges que lui et que Dieu, qui dans son amour pardonne ses péchés, la recevra également dans la communion filiale entretenue par Christ. La mort expiatoire, si souvent mentionnée dans le Nouveau Testament, est donc absente de cette conception. Elle est du reste superflue, du moment que la sainteté de Dieu n'est pas la norme de la vie humaine et que la justice rétributive n'existe pas. Il suffit alors de cette déclaration, faite par Jésus, que la miséricorde divine ne permet pas à l'homme de garder vis-à-vis de Dieu un sentiment de défiance immérité.

Et pourtant, la notion du sacrifice pour le pécheur, fondamentale dans l'Ancien Testament où la justice de l'Eternel est étroitement reliée à sa sainteté (Lev. 4, 35 ; I Sam. 3, 14 ; Esa. 6, 5), ressort avec plus d'évidence encore dans de nombreuses déclarations du Nouveau Testament. Nous n'en rappellerons que deux, catégoriques à cet égard. « Le Fils de l'homme, dit Jésus, est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon à la place de plusieurs » (Matth, 20, 28 ; Marc 10, 45). Ritschl

prétend que dans ce passage Jésus veut dire qu'il meurt, non pour expier les péchés de l'homme, mais pour apprendre à ses disciples à ne pas redouter la reine des épouvantes, qui n'a désormais aucun pouvoir sur eux[1]. Le courage de Jésus sur la croix serait la preuve suffisante qu'il a vaincu la mort et mis en évidence la vie éternelle.

Mais en quoi ce courage est-il le gage de notre réconciliation avec Dieu? Ou bien les termes de « rédemption » (Rom. 3, 24 ; Col. 1, 14), de « rachat » (Héb. 9, 15), et de « racheter » (Tite 2, 14) ne seraient-ils que de simples métaphores, désignant une délivrance d'un caractère foncièrement moral[2]? Dans ce cas, ils feraient exception à cette règle générale que « le symbolisme de la Bible est d'ordinaire très réaliste, et qu'une image y est toujours l'expression d'un fait concret[3] ». A supposer même qu'il en soit ainsi, et que l'expression de « rachat » ne désigne qu'un cadeau précieux qui, étant donné sa valeur spécifique, constitue un « préservatif contre la mort » *(Schutzmittel gegen das Sterben der Anderen)*[4], le tribut inévitable à payer à la nature, nous ne voyons pas pourquoi Jésus, par une immolation qui n'a rien de volontaire (Jean 10, 18), tente de nous préserver d'un accident qui n'épargne personne?

Si Ritschl ne réduisait pas l'œuvre de Jésus à une simple leçon de choses, et sa sainteté à un attribut personnel relatif, il aurait dû conclure de la déclaration de Jésus, que la mort est le juste châtiment du

[1] R. u. V. II, p. 87-88.
[2] R. u. V. II, p. 222.
[3] Bertrand, pp. 329 sq.
[4] R. u. V. II, p. 85.

péché auquel lui, le saint, avait seul le droit de se soustraire, et que sa mort a pour ses disciples une valeur substitutive et expiatoire. S'il n'en était pas ainsi, que signifieraient ces paroles de l'institution de la Cène: « ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui est répandu pour plusieurs pour la rémission des péchés? » (Matth. 26, 28). Ici, nous sommes obligés de le constater, Jésus établit une analogie complète entre sa mort et le sacrifice lévitique; il affirme que son immolation nous procure le pardon de nos fautes, c'est-à-dire que son sang a une vertu propitiatoire; bien plus, il déclare qu'il a subi la mort pour d'autres, que, par conséquent, il s'est substitué à eux.

Ces déclarations nous obligent à reconnaître que la fonction sacerdotale de Christ n'est pas uniquement une œuvre personnelle et subjective, sans influence directe sur le croyant. On peut, comme l'a fait l'ancienne école rationaliste, réfuter au nom de la raison les doctrines de l'expiation et de la substitution ; mais contester, comme Ritschl, qu'elles se trouvent clairement exprimées dans les Ecritures, n'est possible qu'à condition de se livrer à une exégèse arbitraire et fantaisiste, ou de partir de prémisses dogmatiques antiscripturaires.

B. *La Sotériologie.*

CHAPITRE PREMIER

La Réconciliation.

D'après la manière dont Ritschl envisage l'œuvre de Christ, nous avons pu constater que la rédemption, telle qu'il la conçoit, n'a de rapport ni avec le péché de l'humanité, ni avec la sainteté et la justice de l'Eternel. Les maux physiques et la mort étant des lois immuables de l'univers, la mission du Sauveur consiste principalement à nous apprendre à ne craindre ni la mort, ni les souffrances terrestres, et à nous annoncer la grâce et la miséricorde de Dieu. La chute de l'humanité n'a pas modifié essentiellement les plans divins; la rédemption n'a pas pour cause les transgressions d'une race déchue; elle est plutôt le couronnement, voire même la raison de la création du monde[1].

La réconciliation doit donc occuper dans le système de Ritschl, une place assez effacée, et la mort de Christ, dont

[1] Bertrand, p. 406.

Paul dit qu'elle nous a réconciliés avec Dieu (Rom. 5, 10), n'en sera qu'un facteur très secondaire.

En effet, pour Ritschl, la réconciliation, au sens subjectif où il entend ce mot, n'est que la réalisation effective de la justification dans le cœur du pécheur qui a délibérément renoncé à son hostilité contre Dieu[1].

Paul, par contre, base la réconciliation sur la mort de Christ; aussi dit-il aux Colossiens : « Et vous qui étiez autrefois étrangers et ennemis par vos pensées et par vos mauvaises œuvres, il vous a maintenant réconciliés par la mort de son fils en son corps charnel » (Col. 1, 21). Peut-on exprimer plus clairement cette idée que dans le sacrifice de Christ toute justice a été accomplie? Et cette autre parole de l'apôtre : « Dieu réconciliait en Christ le monde avec lui-même, en n'imputant point aux hommes leurs offenses » (II Cor. 5, 19), n'est-elle pas en opposition complète avec cette conception de Ritschl, que les hommes, ayant pris connaissance de l'amour miséricordieux de Dieu révélé dans la soumission constante de Christ, renoncent à leur inimitié vis-à-vis de Dieu et sont ainsi réconciliés avec lui? C'est-à-dire que c'est l'homme seul qui, en se rapprochant de Dieu, se réconcilie avec lui, et non pas, comme le dit l'Ecriture, Dieu qui, en Jésus-Christ, se réconcilie avec l'homme.

Ce n'est donc pas à tort que nous avons dit que la doctrine de Ritschl sur la réconciliation n'avait rien d'objectif. De là aussi l'intervention de l'ordre du salut, que traduit déjà le titre de l'ouvrage capital du docteur de Gœttingue. Tandis que les écrivains du Nouveau Testament

[1] R. u. V. III, p. 76.

font procéder la justification de la réconciliation, et voient dans celle-ci la raison d'être de celle-là, Ritschl prend le chemin contraire et conçoit la justification comme la déclaration indépendante de toute œuvre réconciliatrice, des vues d'amour de Dieu à l'égard de l'homme. Si donc les premiers déclarent que l'homme ne peut avoir accès auprès du Père qu'après avoir acquis l'assurance que l'obstacle objectif qui les séparait de Dieu a été écarté par l'expiation consommée sur le Calvaire, le second affirme qu'il n'y a jamais eu éloignement absolu entre Dieu et le pécheur, mais simplement méfiance qui ne nécessite, pour être écartée, aucun sacrifice de la part du Sauveur.

Ici encore, nous constatons l'influence prépondérante de la notion ritschlienne du péché sur celle qui nous occupe. La sainteté de Dieu étant envisagée comme purement passive, sans action directe sur le pécheur, pas n'est besoin que le Christ établisse des rapports nouveaux entre Dieu et l'homme. L'œuvre expiatoire devient superflue; le pardon des péchés même n'est plus d'une nécessité absolue, puisqu'il suppose toujours de la part de celui qui pardonne un changement de disposition vis-à-vis du coupable.

Que devient alors la Croix qui, elle, est un fait historique indéniable? Peut-on simplement la mettre de côté, comme une chose indifférente à la foi? N'a-t-elle vraiment été pour Jésus-Christ en aucun rapport avec le péché et ne l'a-t-il regardée, suivant Ritschl, que comme « un accident provenant de sa fidélité positive dans l'accomplissement de sa mission? »[1] Alors, nous n'hésitons pas à le

[1] R. u. V. III, p. 534.

dire, l'œuvre rédemptrice du Christ tout entière est ébranlée jusque dans ses fondements. Si, dès la création du monde, Dieu a résolu de pardonner les péchés de l'humanité coupable, afin de réaliser par celle-ci le Royaume qu'il veut fonder ici-bas; si cette résolution divine est absolue, éternelle, ni la vie, ni la mort de Jésus ne changera rien à la direction immuable de la volonté de Dieu, et dès lors il est inexact de dire que nous avons obtenu la réconciliation (Rom. 5, 11) et l'accès auprès du Père (Ephés. 2, 18) par Jésus-Christ et à cause de lui[1].

Le ministère terrestre de Jésus se réduit alors à dissiper entièrement la défiance non fondée de l'homme à l'égard de Dieu dont il révèle les visées d'amour, et l'importance de son sacrifice sur Golgotha est bornée à une impulsion morale et religieuse en vue du perfectionnement des croyants. Au lieu d'attribuer à la mort de Christ une valeur de solidarité exprimée dans l'expiation, Ritschl y voit simplement l'expression de son entière obéissance à la volonté divine[2], de sa confiance illimitée en Dieu[3], de sa sérénité parfaite au sein de la douleur, provenant de la communion ininterrompue avec le Père céleste[4], enfin la révélation personnelle de la grâce et de la fidélité de Dieu[5]. N'est-ce pas là une grande dépréciation de l'œuvre réconciliatrice de Jésus? Elle ne nous paraît offrir à l'homme rien de précis, ni rien de positif; elle ne nous délivre ni des afflictions de ce monde, ni de la crainte du trépas, ni

[1] Bertrand, p. 381.
[2] R. u. V. III, p. 514.
[3] R. u. V. III, p. 434.
[4] R. u. V. III, p. 511.
[5] R. u. V. III, p. 428.

de l'anéantissement et du jugement à venir. Elle est impuissante à résoudre le problème si mystérieux du péché, car de deux choses l'une : ou bien la mort de Christ est la plus criante des injustices, car il n'est pas normal qu'un saint meure comme lui ; ou bien elle est voulue de Dieu, parce que « le salaire du péché c'est la mort », et alors Jésus est vraiment, comme le dit l'apôtre Jean, « l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde » (Jean 1, 29).

En outre, si les écrivains sacrés ne considéraient vraiment la réconciliation que comme le changement qui s'opère en l'homme quand il renonce à son inimitié vis-à-vis de l'Eternel, ils ne mentionneraient pas si souvent l'intercession de Jésus pour nous auprès de Dieu. Saint Jean ne dirait pas : « si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ le juste » (I Jean 2, 1). Saint Paul ne s'écrierait pas : « qui condamnera les élus de Dieu ? Christ est mort ; il intercède pour nous » (Rom. 8, 34). Et l'auteur de l'Epître aux Hébreux n'affirmerait pas que « Jésus peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, étant toujours vivant pour intercéder en leur faveur » (Héb. 7, 25).

Dans ces passages, nous le constatons à nouveau, les termes de péché, de mort et d'intercession sont en corrélation très étroite. Le péché a produit le sacrifice volontaire de Christ et son immolation, à son tour, lui confère le droit de plaider la cause de l'homme auprès de la sainteté divine, ce qui, sous une forme plus objective, revient à dire que la mort de Christ a pour le croyant une valeur constante de pardon et de salut. L'intercession de Jésus présuppose donc nécessairement la Rédemption, et il reste

avéré que, d'après le Nouveau Testament, la réconciliation entre le Créateur et ses créatures repose sur le fait que « celui qui n'a point commis le péché, Dieu l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu » (II Cor. 5, 21). Il ne saurait y avoir de doctrine chrétienne de la justification qui ne fût précédée de celle de la réconciliation.

CHAPITRE II

LA JUSTIFICATION.

Toute doctrine chrétienne doit nécessairement se trouver en germe dans le Nouveau Testament qui en est la source et le critère ; celle de la justification ne fait pas exception à cette règle générale. Non pas que l'Evangile ou les Epîtres en fournissent l'exposé théologique. Il y a, en effet, dans tout dogme un élément formel dépendant des conceptions philosophiques de l'époque qui l'ont vu naître et des hommes qui, les premiers, l'ont exprimé. Ainsi la Bible ne nous donne pas la formule précise de la doctrine de la justification, mais elle renferme les éléments, les matériaux de cette doctrine, et la théologie biblique a le droit d'écarter toute conception spéculative dont l'origine est contraire à l'esprit des Ecritures. Ce droit, qui est en même temps une obligation morale, nous contraint ici encore à constater que le point de vue scripturaire et celui de Ritschl sont si opposés l'un à l'autre qu'ils s'excluent réciproquement.

Selon les données du Nouveau Testament, la justification est l'acte de grâce (Ephés. 2, 8) par lequel Dieu im-

pute au pécheur la justice de Christ (Rom. 4, 5), lui remet ses transgressions et le réconcilie avec lui, à cause de sa foi dans les mérites de Christ (Rom. 3, 25). Par la justification, l'homme se sent délivré des conséquences funestes de la colère divine ; sa relation normale avec Dieu est rétablie ; la seule condition qui lui est imposée est la foi (Gal. 2, 16), conçue comme un abandon du cœur et de la vie au Sauveur (Matth. 9, 22 ; Héb. 11, 1), et par lui à Dieu.

Dans cette manière de voir, le péché joue un rôle capital ; toute la Rédemption en dépend ; il coûte la vie au Christ, et la mort de Christ nous vaut la vie. Lui-même, sujet de malédiction, fait une œuvre bénie de relèvement à laquelle participe toute créature humaine.

Quelles que soient les critiques que puisse éveiller cette doctrine : sa structure juridique que lui donne la théorie de la satisfaction, la mise en évidence par trop exclusive du facteur religieux, la foi, aux dépens du renouvellement moral de l'individu, il n'en reste pas moins vrai qu'elle renferme certains éléments caractéristiques de haute valeur : la suppression de tout mérite personnel devant Dieu, la fondation de la vie religieuse et morale sur l'unique grâce divine et la certitude du salut reposant sur le don de Dieu, éléments destinés à la maintenir au rang des doctrines fondamentales du protestantisme.

C'est un des mérites de Ritschl d'avoir mis la justification par la foi à la place centrale de sa théologie, d'en avoir, pour ainsi dire, fait le pivot de toute sa dogmatique. Mais si elle est pour lui la norme de la piété évangélique, il importe de remarquer qu'à cause de sa notion du

péché, notre auteur réduit considérablement la portée de cette doctrine. Dans son système, elle est uniquement fondée sur l'amour de Dieu, à l'exclusion de sa justice; elle n'est pas un fait, conséquence de la conversion du pécheur, mais un état permanent destiné à mettre le chrétien en garde contre le désespoir et l'orgueil spirituel; elle est indépendante de tout renouvellement moral et n'a aucun rapport avec la sanctification; elle est en opposition déclarée avec tout mysticisme, car son but principal est d'émanciper l'homme de l'empire de ce monde, c'est-à-dire que « la justification ou la réconciliation n'est que la décision prise par Dieu le Pére d'autoriser les pécheurs, malgré leurs fautes et leur sentiment de la culpabilité morale, à entrer avec lui en cette communion dont le privilège consiste dans l'adoption filiale et la possession de la vie éternelle »[1].

Ce rapport, d'ordre spirituel, s'établit au moyen de la foi que Ritschl appelle « un acte de joyeuse confiance, qu'éveille le don de la miséricorde de Dieu et qui bannit tout sentiment de méfiance vis-à-vis de lui. »[2]. C'est donc bien la foi, à l'exclusion des œuvres, qu'il considère comme le moyen par lequel nous sommes justifiés. Mais la source de cette foi n'est pas autant dans la grâce divine que dans la volonté humaine, indépendamment de toute l'œuvre de réconciliation du Christ. A cause de sa notion défectueuse du péché, il manque à la conception de la foi de Ritschl cette profondeur évangélique qui fait reconnaître à l'individu sa déchéance morale, son état de perdition, et qui le

[1] R. u. V. III, p. 115.
[2] R. u. V. III, p. 104.

pousse à la recherche du salut unique offert aux hommes dans la personne et le ministère du Sauveur. Si toute idée d'expiation des péchés est écartée, si la mort de Christ est impuissante à conjurer les effets du mal, l'objet que la foi doit saisir dans l'acte de la justification sera nécessairement aussi différent de celui que présentent l'Ecriture et l'enseignement de l'Eglise. Ce ne sera pas le sacrifice de « Jésus-Christ homme, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous » (I Tim. 2, 6), mais la grâce d'un Dieu qui ne demande pas d'expiation, grâce manifestée en Christ le révélateur de cette communion spirituelle dans laquelle l'homme renonce à la coupable indifférence nourrie à l'égard d'un Dieu, et où il ne poursuit désormais plus que le but supérieur vers lequel tend la volonté du Père céleste lui-même.

Pour Ritschl, il n'y a pas de distinction essentielle entre la justification, le pardon des péchés et la rédemption; ces termes désignent une seule et même chose, à savoir, la cessation de la séparation survenue entre Dieu et les hommes à la suite de leurs transgressions, c'est-à-dire la délivrance du sentiment de la coulpe et partant le libre accès auprès du Père[1]. Quand Dieu nous justifie, il fait connaître sa ferme résolution d'admettre désormais les pécheurs dans sa communion[2]. Tous ceux qui acceptent cette invitation et qui renoncent ainsi à leur inimitié vis-à-vis de lui, se réconcilient par là même avec leur Créateur et, introduits dans le Royaume des cieux, sont considérés par lui comme ses enfants. La justification et la réconciliation

[1] R. u. V. III, p. 52.
[2] R. u. V. III, p. 61.

sont donc des expressions synonymes[1]; elles ne diffèrent qu'en ce que celle-ci a plus de précision et plus d'ampleur que celle-là, et présente comme positivement obtenu le résultat que Dieu veut atteindre en pardonnant, c'est-à-dire en justifiant le pécheur[2]. La justification est donc moins un acte qu'une déclaration, un jugement synthétique, en vertu duquel Dieu reçoit le pécheur dans sa communion sans que celui-ci ait aucun droit à ce privilège ou aucun mérite provenant de sa conduite, c'est-à-dire qu'elle dépend de la grâce et non de la loi.

Si Ritschl a eu soin d'écarter tout élément juridique de sa théorie de la justification, nous ne l'en blâmerons certes pas. S'il a préféré suivre le type doctrinal d'Abélard, qui fait dériver la dogmatique chrétienne de la notion d'amour, plutôt que celui d'Anselme, qui la fonde sur un conflit entre la justice et l'amour divins, il est assurément davantage dans le courant de la Réformation que l'orthodoxie traditionnelle. Car celle-ci insiste sur la nécessité des œuvres, tandis que celle-là ne veut connaître que la grâce. Et pourtant, l'antithèse établie par Ritschl entre la justice et l'amour de Dieu ne nous semble pas entièrement conforme à l'enseignement du Nouveau Testament. Saint Paul, en particulier, ne la connaît pas. Pour lui, l'œuvre du Rédempteur est en relation intime avec les exigences de la justice de l'Eternel et les visées du Père céleste. La justification a même chez cet apôtre une teinte juridique très prononcée. Ritschl semble l'ignorer. Cela vient, non pas de ce que la pensée théologique de Paul soit obscure,

[1] R. u. V. III, p. 76.
[2] A. Ritschl, *Unterricht.*, § 37.

mais bien du fait que là où elle ne cadre pas avec le système de notre auteur, celui-ci s'efforce de la faire dévier de sa signification primitive et de lui donner une interprétation subjective et figurée, à moins qu'il n'en tienne tout simplement pas compte. Il ne conçoit pas que Dieu soit à la fois législateur et juge ; dans le domaine de la justification, comme du reste dans tous les autres, il ne saurait l'envisager que sous l'attribut de la miséricorde, de la charité infinie.

C'est aussi ce qui nous explique une des particularités de sa conception : sa justification n'est pas individuelle, elle est collective L'Eglise chrétienne est dépositaire exclusive du pardon des péchés ; l'individu n'est justifié qu'à condition de se rattacher à la communauté religieuse par laquelle il est parvenu à la connaissance de l'Evangile. « Théorie féconde, dit M. Bertrand, qui met en lumière le rôle social, multitudiniste de l'Eglise chrétienne en rappelant au protestantisme contemporain, si divisé par l'esprit sectaire, que l'individu ne saurait s'isoler impunément de l'Eglise au sein de laquelle il peut faire l'expérience bénie de sa justification et qu'il doit, en définitive, à celle-ci tout ce qu'il est comme personnalité spirituelle »[1]. Mais théorie qui montre bien combien Ritschl fait peu de cas du péché personnel, puisqu'il suffit de faire partie de cette Eglise, qui est « pleine du pardon des péchés », pour avoir la certitude d'être justifié devant Dieu. Il n'y a donc aucun rapport immédiat entre Dieu et le pécheur dans l'acte de justification. L'individu ne compte pas, le royaume seul entre en ligne de compte. Le royaume du péché, le

[1] Bertrand, p. 421.

royaume de la grâce, voilà la raison d'être et les effets de la justification.

Ritschl insiste sur le fait que le pardon des péchés n'est accordé qu'à la communauté, et que la rédemption ne se rapporte jamais au croyant isolé[1]. Et cela, malgré les nombreuses déclarations de l'Ecriture dans lesquelles le salut est présenté comme un don individuel, une prise de possession personnelle par le fidèle. Le Nouveau Testament établit clairement que la justification est un acte spécial de Dieu, s'accomplissant dans l'individu (Luc 18, 14; 7, 48-50; Marc 2, 5; Rom. 3, 28; 4, 3-5; 10, 4) et c'est une exégèse très sujette à caution que celle qui n'attribue de valeur individuelle à ces paroles caractéristiques de saint Paul : « vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés » (I Cor. 6, 11), qu'en tant que les Corinthiens auxquels il écrit font partie de l'Eglise de Jésus-Christ. Si Ritschl avait tracé une ligne de démarcation nette entre le rôle historique, instrumental de l'Eglise qui se réduit à conduire tout homme à Christ au moyen de l'enseignement et des exemples évangéliques, et son rôle religieux qui consiste à le mettre face à face avec son Dieu et son Sauveur sans le secours d'aucun intermédiaire, il ne se serait pas borné, dans sa doctrine de la justification, à constater que la communauté chrétienne est dépositaire des trésors de la grâce divine, mais il se serait bien vite aperçu que le centre vital de cette doctrine est la certitude du salut individuel.

C'est ainsi que le héraut du protestantisme « authentique », le défenseur du sacerdoce universel, retombe

[1] R. u. V. II, p. 217.

dans une conception parente du catholicisme romain qu'il combat. Il a beau dire qu'il oppose à la notion catholique de l'Eglise, l'*ecclesia repræsentans*, avec son clergé dispensateur du salut, celle de la communion des fidèles, il n'en reste pas moins certain que, d'après son point de vue, toute relation personnelle entre le croyant et son Dieu est rendue impossible, inutile ou illusoire. C'est là une preuve manifeste de la contradiction intérieure, du dualisme, dans lequel se trouve notre auteur, à la fois ennemi de toute justification individuelle, et, d'après ses propres paroles, seul continuateur véritable de Luther dont il aurait remis en lumière la pensée réformatrice originale, complètement obscurcie par la faute d'un Mélanchton, des dogmaticiens luthériens et réformés, et tout particulièrement d'un Spener.

CHAPITRE III

La sanctification.

La réconciliation et la justification ne sont pas une fin en elle-mêmes; elles sont plutôt le point de départ d'une vie nouvelle désormais consacrée à la sanctification, ou la conformation de l'homme à la volonté divine. Celle-ci doit être la conséquence naturelle de la régénération intérieure, état produit par le pardon des péchés en Jésus-Christ.

Ce travail de la sanctification présuppose, pour être efficace, chez celui qui est « né de nouveau, » la certitude absolue que le salut individuel dépend de la personne de Christ et exige, par conséquent, une communion intime et constante avec l'auteur de ce salut. Ici encore, la manière dont on envisagera le péché déterminera nécessairement le degré d'attachement éprouvé pour celui qui vous en délivre. Où le péché n'est considéré que comme une ignorance, une défectuosité morale inhérente à la nature humaine, et que Dieu est pour ainsi dire obligé de pardonner, l'œuvre de la sanctification sera aussi prise moins au sérieux, elle ne s'imposera pas comme la condition

indispensable du maintien de l'état spirituel acquis par la justification en Jésus Christ. De là, deux conséquences inévitables : le rejet de tout mysticisme religieux et la dépréciation de la prière. L'une et l'autre sont manifestes dans le système théologique de Ritschl.

§ 1. — *Le mysticisme et la prière.*

C'est une chose certaine, que la répulsion que Ritschl témoigne pour tout ce qui lui semble mystique ou piétiste, a donné à sa théologie une raideur qui en exclut toute intimité, toute onction. On la comparerait volontiers à « un organisme puissant, d'un mécanisme admirable où tout se tient et s'enchaîne avec ordre [1] », mais auquel il manque l'huile aux rouages pour en assurer le fonctionnement tranquille et régulier. Ritschl n'a pas de sens pour tout ce qui, dans le christianisme, est sentiment. Il n'a su trouver d'autre origine au mysticisme que l'action du néoplatonisme sur la notion chrétienne de Dieu. Aussi combat-il avec énergie la doctrine johannique et paulinienne de l'union mystique du croyant avec le Sauveur.

Christ, d'après lui, disparaît derrière son œuvre, qui est l'Eglise ; il ne saurait donc être personnellement présent au milieu d'elle et « demeurer » réellement dans ses membres. Son amour pour l'humanité n'a donc rien de vivant, il n'est pas un rapport direct de personne à personne; c'est une pure manifestation de la volonté divine, qui n'exige de l'homme aucune réciprocité de sentiments analogues.

[1] Bertrand, p. 433.

Mais l'amour pour le Christ doit-il donc inévitablement dégénérer en une contemplation maladive ? Risque-t-il de diminuer la respectueuse adoration qui est due au Sauveur et de briser son autorité, ou bien est-ce une disposition sentimentale et imaginaire que le Nouveau Testament ne légitime pas ? Ritschl assure que l'entretien de Jésus avec Pierre au bord de la mer de Tibériade est le seul passage qui fasse mention de cet amour pour le Christ[1], ce qui n'est guère conforme à la réalité. Jésus et tous les écrivains du Nouveau Testament insistent, au contraire, sur la nécessité d'un contact intime entre les croyants et l'objet de leur foi (Matth. 10, 37; Luc 7, 47; Jean 14, 15-24; I Cor. 16, 22; I Pierre 1, 8; Apoc. 21, 9 ; 22, 17). Ils n'interposent pas l'Eglise entre le fidèle et le Christ, et nulle part ce mysticisme de bon aloi n'est réduit à une simple identité de volonté chez l'un et l'autre. Ce n'est pas cette communion vivante de l'âme avec son Sauveur, la cause et le moyen de toute sanctification véritable, qui expose le croyant à être « dupe d'illusions dangereuses, d'hallucinations vaines, simples produits d'une imagination surexcitée[2]. »

L'*unio mystica* des réformateurs ne nous paraît pas non plus devoir affaiblir l'idée de la justification dont elle serait la contradiction ; autrement nous ne nous expliquerions pas comment ces deux doctrines ont pu coexister dans le système théologique d'un Luther. Nous dirions plutôt que l'une est le corollaire naturel de l'autre et qu'en outre, la justification ne saurait être appréciée à sa

[1] R. u. V. III, p. 560.
[2] A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik*, p. 51.

juste valeur que par le pécheur converti qui, dans un commerce journalier avec le Rédempteur, en éprouve et la nécessité et les effets bénis.

Si la sanctification opérée en l'homme justifié qui s'unit Christ en un lien d'amour, est un côté que Ritschl a négligé dans son système, c'est qu'il n'est pas au clair sur la nature de l'intermédiaire par lequel cette influence sanctifiante s'exerce sur les cœurs. « Nous connaissons qu'il demeure en nous par l'esprit qu'il nous a donné, » dit l'apôtre Jean (I Jean, 3, 24). Cet intermédiaire, c'est le Saint-Esprit. Rien de plus vague, de plus indéterminé que la doctrine du Saint-Esprit chez Ritschl ; et s'il fait à la théologie le reproche d'avoir négligé cette doctrine[1], il n'a guère contribué par son exposé, à la formuler avec plus de précision.

Une série de causes l'a empêché de rendre justice à ce chapitre de la dogmatique chrétienne[2]. C'est d'abord sa méthode inductive qui lui fait assigner un rôle prépondérant aux fonctions actives de l'esprit humain; c'est ensuite son imparfaite conception de la psychologie qui le conduit à écarter tout mysticisme du domaine théologique ; c'est sa tendance naturelle à l'antithèse qui le pousse à exprimer avec une violence exagérée son opposition au piétisme ; c'est sa retenue instinctive devant les phénomènes spirituels de la vie intérieure. Mais plus que tout cela, c'est sa négation du péché originel qui, l'empêchant de voir l'esclavage moral dans lequel se trouve l'homme, le dispense de recourir à cette puis-

[1] R. u. V. III, p. 501.
[2] Ecke, p. 292.

sance divine transformatrice que l'Ecriture appelle le Saint-Esprit. N'éprouvant pas la nécessité d'une force rédemptrice délivrant du péché, il n'a pas non plus besoin d'une force sanctifiante, une fois la justification et la réconciliation effectuées. Aussi le Saint-Esprit n'est-il, pour Ritschl, qu'un moyen de connaissance qui éclaire le pécheur sur sa position vis-à-vis de Dieu. Il est le concours harmonieux de la volonté du Père, du Fils et de la créature humaine, l'identification de leurs efforts en un but commun, l'établissement du Royaume des Cieux [1]. Il n'est pas le facteur divin qui amène la conversion. Il n'opère aucune transformation radicale dans le pécheur. Il est uniquement, dans l'individu, la forme du moi religieux, et, dans la communauté, la force indéterminée qui unit tous ses membres en une activité morale.

Tandis que, d'après le Nouveau Testament, la justification obtenue par la mort de Christ nous libère de la condamnation, et que la sanctification opérée dans la communion avec Jésus par le Saint-Esprit nous délivre de la puissance du mal, il n'existe pour Ritschl qu'un affranchissement de la nature et du monde, partage du chrétien justifié, et non une libération de l'empire du péché

La négation de l'union personnelle et vivante avec Dieu modifie nécessairement aussi chez Ritschl la conception de la prière. Considérée au point de vue du péché, elle est pour Christ un moyen efficace, communiquant à l'homme des forces spirituelles supérieures qui lui permettent de faire face aux tentations et aux assauts du mal (Matth. 26, 41; Marc 14, 38). Il trouve dans la prière l'expression

[1] R. u. V. III, p. 570.

concrète de cette communion qui renouvelle son être tout entier, et lui donne un courage nouveau pour la lutte contre l'ennemi (Luc 22, 43-45). Pour Ritschl, par contre, la prière du chrétien n'est qu' « une manifestation spéciale de la foi en la Providence de Dieu, conséquence de la justification, et une affirmation positive de la patience et de l'humilité avec lesquelles nous nous soumettons à la volonté du Père céleste [1] Cette définition exclut la requête du domaine de la prière et la réduit à l'action de grâce.

Nous sommes loin de prétendre que les accents de la reconnaissance ne soient pas l'expression la plus haute de la foi s'élevant à Dieu (Jean 6, 11; 11, 41-42). La requête renferme toujours un côté intéressé, égoïste, qui trahit un certain affaiblissement de la confiance en Dieu; mais doit-elle pour cela être complètement rejetée? Nous avons de la peine à le croire, en regard des déclarations catégoriques qui nous l'ordonnent (Matth. 7, 7-11; Luc 18, 1-8) et qui mettent précisément en évidence le caractère filial des rapports qui doivent exister entre le Créateur et ses créatures. Oui, comme Ritschl, « nous avons la certitude que la Providence s'occupe de chacun de nous [2] »; mais cette parole, quand elle se rapporte à la prière, n'exprime-t-elle pas un fatalisme qui risque d'affaiblir considérablement notre vie spirituelle? Que signifierait cette prière : « Ne nous laisse pas tomber dans la tentation, mais délivre-nous du mal, » si Jésus ne voulait pas nous donner la certitude qu'en face du danger moral,

[1] R. u. V. III, p. 606.
[2] R. u. V. III. pp. 395 sq.

Dieu peut accorder à ses enfants une force spirituelle capable de les préserver de l'influence funeste du péché? Nous avons de la peine à nous réconcilier avec l'idée que toute demande n'est qu'une modification de la reconnaissance témoignée à Dieu. Nous ne voyons guère avec Ritschl, dans l'oraison dominicale, une prière exclusivement d'actions de grâce. L' « invocation au Père, dit-il, qui est l'expression de la gratitude, subordonne à l'idée de la reconnaissance toutes les autres demandes, même celle du pain quotidien, du moment que l'on présuppose que Dieu est prêt à nous accorder tout ce dont nous avons besoin avant que nous le lui demandions (Matth. 6, 8), et que le travail est le moyen par lequel nous tirons notre subsistance [1]. » Il nous semble que limiter la prière à l'action de grâce, à l'exclusion de toute requête, est contraire à l'expérience chrétienne.

Certes, nous réprouvons les extravagances d'un piétisme malsain usant de la prière comme d'un charme, pour essayer d'obtenir de Dieu la réalisation des vœux les plus contraires à sa volonté. Nous voulons maintenir énergiquement la fidélité de Dieu au but qu'il s'est proposé. Mais c'est appauvrir la foi en la Providence divine que de défendre au croyant de présenter avec respect et humilité ses besoins à l'Eternel. La soumission à Dieu est un de nos devoirs les plus importants, mais dans nos relations personnelles avec lui, la liberté a aussi ses droits. Or, la requête est précisément l'application et l'emploi de cette liberté; c'est donc à bon droit que nous pouvons mettre en pratique cette prescription

[1] R. u. V. III, pp. 608, 609.

de saint Paul : « Faites en tout temps par l'Esprit toutes sortes de prières et de supplications » (Ephés. 6, 18).

Il est vrai que si tout rapport direct entre Dieu et le fidèle est supprimé, l'exaucement d'une demande devient impossible ; la prière n'est plus dès lors que l'expression de la gratitude et de l'obéissance envers Dieu, et un moyen de développer en nous les vertus chrétiennes de la patience et de l'humilité [1], mais alors la prière ainsi conçue est la négation même de la prière.

§ 2. — *Les moyens de grâce.*

La sanctification n'est pas un état surnaturel qu'on atteint par un procédé magique; elle est le produit lent d'un usage régulier de ce que l'Eglise appelle les moyens de grâce : l'Ecriture sainte et les sacrements.

Ici, de nouveau, le degré d'importance attribué au péché détermine la valeur accordée aux moyens avec lesquels on doit lui faire face. Du moment que la conséquence du péché n'est pas la séparation entre Dieu et l'homme, et que la nature morale et religieuse de ce dernier n'en est pas sensiblement altérée, les moyens employés pour son perfectionnement intérieur diminuent d'importance; leur influence sanctifiante baisse et se réduit, pour l'individu, à une action subjective, pour la communauté, à des données historiques. C'est ainsi que pour Ritschl l'Ecriture est surtout la mine dont sont exclusivement tirés les dogmes chrétiens ; en outre, elle est encore la règle de la foi. Remarquons qu'il ne s'agit ici que du Nou-

[1] R. u. V. III, p. 610.

veau Testament, car l'Ancien n'est que « la préparation de la révélation chrétienne dont il est la présupposition historique[1] ». Il sert de contrôle pour déterminer l'authenticité et la canonicité des livres du Nouveau, qui dépendent de l'accord existant entre leur contenu et les conceptions religieuses de l'ancienne alliance.

Toutefois, la valeur normative du Nouveau Testament pour la foi ne lui vient pas de l'inspiration spéciale de ses auteurs, mais seulement du fait que « les documents qu'il renferme sont le monument parfait des débuts du christianisme, sans aucun des alliages étrangers qui dès le second siècle en ont affecté le contenu[2] ». La Parole de Dieu, et tout particulièrement l'Evangile, est donc uniquement pour notre théologien le souvenir visible du fondateur de la communauté chrétienne. Elle est la révélation de la volonté miséricordieuse de Dieu qui, en Christ le Rédempteur, nous appelle dans le Royaume et nous confie la domination sur le monde. L'importance constante conférée aux livres saints provient de ce qu'ils sont à la fois la source de la connaissance religieuse, les stimulants du sentiment et de la volonté, et la norme très personnelle de l'adoration divine. Rien dans cette conception de l'Ecriture ne permet d'entrevoir ce que saint Paul appelle « l'épée de l'Esprit » (Ephés. 6, 17), c'est-à-dire la force vitale, la puissance d'en haut, qui fait de l'Ecriture une des armes spirituelles du chrétien dans la lutte contre le mal, dans le travail de la sanctification.

Plus réduits encore dans leur rôle sont les sacrements.

[1] Ritschl. *Unterricht*, p. 10.
[2] R. u. V. II, pp. 11 sq.

Ritschl les envisage comme des confessions de foi, des actes liturgiques, conservés dans l'Eglise par piété pour celui qui les a institués. Ils nous garantissent, sous une forme visible, que la grâce de Dieu, témoignée en Jésus-Christ, dure à perpétuité.

Le baptême[1] est un acte de consécration dépendant de l'Eglise, par lequel le néophyte s'engage à vivre selon les obligations chrétiennes que lui impose la révélation divine, obligations qui se résument dans la confession publique de la foi, telle qu'on la professe dans l'accomplissement fidèle du devoir, dans la patience au sein de l'épreuve, dans l'humilité et dans l'amour pour le prochain. Cet acte qui a une valeur sacramentelle, parce qu'il rend le nouveau membre participant des bienfaits dont l'Eglise est la distributrice, a pour conséquence une purification et un rafraîchissement de la vie spirituelle. L'aspersion d'eau signifie la réception dans la communauté dont le privilège est le pardon des péchés. Le baptême est avant tout la déclaration, devant Dieu effective, que l'enfant présenté est véritablement chrétien, déclaration sans valeur aucune en dehors de l'Eglise. La communauté chrétienne est donc l'instrument dont Dieu se sert et la sphère dans laquelle il agit ; il sanctionne et ratifie les actes de l'Eglise en y mettant sa bénédiction.

La sainte Cène[2] est également un acte ecclésiastique. Elle met au jour la reconnaissance due à Christ pour le sacrifice de sa vie. Elle est comparable aux offrandes sanglantes de l'ancienne alliance. Dans la Cène, l'Eglise

[1] *Unterricht*, p. 82.
[2] *Unterricht*, p. 83.

présente à Dieu l'hommage de son adoration, de sa confiance filiale et les résultats bienfaisants de ses effets moralisateurs. En tant que la communauté est réconciliée avec Dieu, la Cène est un sacrement qui garantit à ses membres dans cette répétition figurée de l'œuvre de la réconciliation, l'effacement de leurs transgressions. Sa signification pratique consiste dans le fait qu'elle excite à toutes les vertus chrétiennes et à l'esprit de charité fraternelle.

Si cette conception des sacrements est partiellement juste, elle peut à juste titre encourir le reproche d'insuffisance, car il lui manque, pour être complète, cet élément mystique qui donne à l'une et à l'autre de ces institutions leur sens spirituel véritable. Dès que les sacrements ne sont plus le moyen d'établir un contact réel entre le croyant et l'objet de sa foi, leur signification est bornée à celle de purs symboles, sans efficacité réelle, et partant sans nécessité absolue pour la vie religieuse. Aussi dirons-nous que les moyens de grâce, tels que Ritschl les envisage, sont moins des facteurs actifs dans la sanctification individuelle que des sceaux de l'alliance contractée par Dieu avec la communauté chrétienne.

C. *L'Eschatologie.*

CHAPITRE PREMIER

La vie éternelle et le jugement dernier.

On a dit, bien à tort, que Ritschl n'avait pas d'eschatologie; mais, il faut l'avouer, elle occupe une très petite place dans son système théologique. Des trois vertus cardinales, la foi, l'amour et l'espérance, la dernière passe presque inaperçue dans sa dogmatique. Aussi serons-nous forcément très bref en traitant ce sujet.

La notion du péché, d'après notre auteur, se fait-elle donc aussi remarquer dans l'exposé de ses idées eschatologiques? Nous n'hésitons pas à l'affirmer. Non pas qu'elle le pousse à nier les questions en cause; la vie éternelle et le jugement dernier sont des faits pour lui, mais elle l'amène à les résoudre de façon à en diminuer la portée, à en changer le caractère.

§ 1. — *La vie éternelle.*

Parce que Ritschl ne regarde pas le péché comme une tragique réalité dont nous ne pouvons nous débarrasser

entièrement ici-bas, il place la vie éternelle dans l'existence terrestre du croyant ; et parce que la colère de Dieu ne se rapporte qu'à ceux qui opposent une résistance constante et opiniâtre à ses plans de salut (or, nous l'avons vu, Ritschl se demande s'il existe de tels hommes), le jugement dernier n'est plus qu'une éventualité fort problématique.

La vie éternelle, et non la sanctification, est, selon Ritschl, le but direct et essentiel de la justification[1] Le Créateur pardonne le péché de ses créatures rebelles dans l'intention unique, exclusive, de leur assurer la vie et la félicité. Cette manière de voir correspond parfaitement à l'idéal de la piété ritschlienne, idéal qui ne se réalise ni dans un renouvellement moral, ni dans la sanctification, comme le croyaient les Réformateurs, mais dans la foi en la Providence, la liberté chrétienne et l'empire sur le monde[2].

Mais pour que la vie éternelle puisse être un fait actuel qui trouve sa réalisation dans l'existence terrestre du croyant, il faut que celui-ci puisse arriver ici-bas à la perfection. Ritschl, qui nie le péché originel, assure que l'homme peut y atteindre. Il est vrai que sa conception de la perfection est très relative; elle ne réside pas dans une absence complète de fautes, mais dans cette disposition spirituelle où le chrétien s'en remet entièrement à Dieu, et remplit fidèlement la vocation à laquelle il a été appelé. Dans cet état, une joie intérieure devient le partage constant de l'homme, joie à laquelle s'ajoute le sentiment d'être indépendant vis-à-vis du monde.

[1] R. u. V. III, p. 503.
[2] R. u. V. III, §§ 25, 26, 52, 54, 62-68.

La vie éternelle, que le Père céleste communique au pécheur justifié, consiste donc avant tout dans la domination royale que le chrétien exerce sur l'univers matériel auquel il se sait supérieur en valeur et en durée[1]. Cette manière de voir serait fort juste, si Ritschl n'insistait pas à un tel point sur la nécessité d'envisager la vie future dans ses rapports avec l'économie présente qu'on a pu l'accuser, non sans quelque raison, de mettre en question l'immortalité de l'âme[2]. En effet, Ritschl ne distingue pas assez les arrhes de la vie éternelle d'avec sa possession définitive. Il est vrai que la vie future doit être composée en partie des éléments qui constituent la vie présente[3]. Jésus-Christ le déclare : « celui qui croit au Fils a la vie éternelle » (Jean 3, 36), maintenant déjà ; mais « si la vie éternelle est une réalité morale et religeuse dont le chrétien régénéré fait l'expérience pendant son existence terrestre, le Nouveau Testament enseigne également qu'elle n'existe qu'en germe ici-bas[4] » (Marc 10,30 ; Jean 12, 25).

En outre, elle n'est jamais présentée comme le fruit direct de la justification, mais bien plutôt comme la récompense décernée au travail de la sanctification, à la lutte victorieuse contre le mal (Hébr. 12, 14 ; Rom. 6, 19 ; 6, 22).

Ce que nous relevons avec plaisir dans la notion de la vie éternelle d'après Ritschl, c'est qu'il la veut active. Le croyant ne peut faire l'expérience qu'il la possède que s'il agit, c'est-à-dire s'il consacre son activité morale à l'avène-

[1] R. u. V. III, p. 468.
[2] Lemme, art. Ritschl, dans le *Reichsbote*, an. 1895.
[3] R. u· V. III, p. 470.
[4] Bertrand, p. 416.

ment définitif du Royaume de Dieu. Les bonnes œuvres, que Ritschl a exclues du domaine de la justification, occupent une place importante dans celui de l'eschatologie, car dit-il, « elles contribuent à la réalisation effective des desseins de Dieu et sont la manifestation même de notre liberté à l'égard du monde[1] ». Elles sont donc à la fois causes organiques (et non causes concomitantes) et signes visibles de cette vie éternelle, fin suprême que l'homme poursuit instinctivement quand il aspire à se rendre indépendant des difficultés et des obstacles que lui suscitent sans cesse la nature ou la société humaine.

Et pourtant, quelque attrayante que soit cette conception, elle ne nous parait pas être sans reproche. La vie éternelle consiste-t-elle vraiment avant tout dans la domination? Est-ce pour nous assurer une royauté spirituelle sur le monde que nous avons été justifiés? Il nous semble que la paix, la félicité, l'harmonie complète, sentiments causés par la suppression du péché, doivent plutôt caractériser la vie éternelle et que l'avant-goût de cet état se manifestera surtout par la reconnaissance pour celui qui, dans sa miséricorde infinie, a déchargé le pécheur du poids de ses transgressions.

De plus, la vie éternelle n'étant dans l'homme qu'à l'état latent, il doit s'ensuivre que son déploiement complet n'aura lieu que dans l'économie future. Ritschl, par contre, ne voit nulle entrave à sa réalisation effective ici-bas. Puisqu'elle est l'expression de la liberté du chrétien, liberté qui consiste à s'élever au-dessus des obstacles imposés par ce monde pour entraver la pleine expansion de l'individua-

[1] R. u. V. III, p. 481.

lité, il nous semble qu'une fois ces obstacles enlevés (Apoc. 7, 13-17), la vie éternelle aura perdu sa raison d'être et sera réduite à une puissance qui ne trouvera plus moyen de se réaliser.

Enfin, le fait que la justification n'a d'autre but que d'assurer à l'homme la vie éternelle, compromet gravement les droits de la justice divine. Le péché est dès lors considéré comme une quantité négligeable, indifférente au pécheur justifié; la sanctification perd toute importance, elle n'est plus le but principal de l'activité chrétienne (I Thess. 4, 3-7; I Pierre 1, 15; Matth. 5, 48). Nous tombons de ce fait dans l'eudémonisme, l'empirisme utilitaire, qui ne voit plus dans la vie éternelle que la satisfaction du besoin de vie inné dans le cœur de l'homme[1].

Si Ritschl nous affirme que le Royaume de Dieu se réalisera complètement dans l'avenir, il s'abstient toutefois de traiter au point de vue dogmatique les questions touchant particulièrement à l'eschatologie. Il nous fait assister aux débuts, aux progrès successifs du règne de Dieu parmi les nations païennes et à travers les siècles; mais il garde un silence absolu sur ses destinées finales. Les passages du Nouveau Testament qui s'y rapportent lui paraissent obscurs et insuffisants pour établir une théorie homogène. Et pourtant, pour Jésus-Christ et pour ses disciples, le Royaume de Dieu n'est pas un fait purement actuel, mais un ensemble d'événements à venir (Marc 14, 25; I Cor. 15, 24-50; Ephés. 5, 5). Ritschl craint de se livrer à une vaine et malsaine curiosité en parlant du sort définitif des damnés ou des bienheureux, du retour de Christ qui,

[1] Bertrand, p. 419.

d'après l'Evangile, correspondra à la réalisation parfaite du Royaume de Dieu (Matth. 25, 31-46; Marc 8, 38), du jugement dernier, des « nouveaux cieux et de la nouvelle terre où la justice habitera » et « où la mort ne sera plus », choses qui toutes ne rentrent plus dans le domaine de l'expérience chrétienne. Il lui suffit de savoir que nul n'obtiendra la félicité si ce n'est dans l'union avec tous les bienheureux dans le Royaume des cieux. Mais si ce point de vue est conforme à la raison, jugé d'après la norme des documents scripturaires, inspirés par le mobile des « puissances du siècle à venir » (Héb. 6, 5), il manque fort d'objectivité et risque de produire cet état d'apathie religieuse, souvent constaté dans l'histoire de l'Eglise chrétienne quand la foi s'est endormie et lorsque la piété a langui par suite de l'indifférence vis-à-vis des choses finales.

§ 2. — *Le jugement dernier.*

De toutes les questions eschatologiques proprement dites, le jugement dernier, qui en est la plus importante, est la seule que Ritschl touche incidemment. Mais ce jugement occupe une place très restreinte dans son système théologique, conformément encore à la doctrine du péché de notre auteur.

Nous l'avons vu, le châtiment terrestre est, pour Ritschl, une illusion subjective plutôt qu'une sérieuse et solennelle réalité, conséquence de la transgression de la loi divine. Il ne saurait donc y avoir dans la vie à venir de punition quelconque pour le pécheur impénitent. Dieu est un père bon et indulgent qui, pour des motifs supérieurs — la fondation de son Royaume sur la terre et la réalisation de ses desseins d'amour vis-à-vis de l'humanité — nous pardonne nos péchés, nous invite à renoncer à notre méfiance à son égard et à entrer sans crainte en communion avec lui [1].

Ce pardon est, du reste, pour Dieu une nécessité morale, puisque le péché n'est qu'ignorance et que la miséricorde est l'attribut principal de la divinité. L'homme n'a donc rien à craindre d'une justice rétributive dans l'économie future, puisqu'elle est incompatible à la fois avec la nature du Créateur et avec celle de la créature. Si Ritschl affirme, pour sauvegarder les notions bibliques, que Dieu anéantira les impies au jugement dernier pour consommer le salut des justes [2], il émet une idée contraire à tout son système; il revient au dualisme moral entre l'amour et la justice répressive de Dieu dont il accuse l'orthodoxie ecclésiastique d'être l'auteur, et qu'il combat. Car, du moment qu'il reste, « au jour de la colère », la possibilité de l'anéantissement de ceux qui résistent délibérément à la volonté de Dieu, la justice divine n'équivaut donc plus à la miséricorde divine ; il y a conflit entre l'une et l'autre, et le châtiment infligé au pécheur inconverti est la proclamation de la coulpe personnelle et le signe visible des funestes effets du péché.

En fait, toute la dogmatique de Ritschl implique, chez son auteur, la croyance au rétablissement final; elle ne saurait admettre ni la doctrine de l'anéantissement du pécheur, ni celle des peines éternelles, ni celle de l'im-

[1] R. u. V. III, p. 61-62.
[2] R. u. V. III, p. 249.

mortalité conditionnelle. Si, comme il le répète souvent, le Nouveau Testament est notre unique règle de foi, il n'est pas trop téméraire d'avancer que ces doctrines sont plus conformes à l'esprit de l'Evangile que celle de la restauration universelle ; et, chose importante, elles sauvegardent la sainteté de Dieu, la liberté et la responsabilité de l'homme.

Ritschl se retire prudemment derrière le mystère de l'inconnu et derrière son principe subjectiviste. « La condition de l'au delà, dit-il, dépasse toute représentation intelligible que nous en puissions avoir. » Cela est juste, mais est-il donc vrai que le domaine de la foi s'arrête là où l'expérience religieuse prend fin ? N'y a-t-il pas des postulats de la conscience qui nous imposent certaines doctrines conformes à la nature de l'obligation morale en Dieu et en l'homme ? Le dogmaticien a-t-il le droit de ne pas prendre en sérieuse considération les questions eschatologiques, celles qui doivent former le couronnement de tout son édifice théologique ?

Le christianisme est avant tout, la religion de l'espérance, basée, non sur des présuppositions, mais sur des certitudes. Retrancher ce chapitre de son livre, c'est le réduire à un simple moralisme, c'est en ôter la vie qui en constitue la force et l'originalité. C'est une grave lacune dans le système de Ritschl que ce morne silence observé à l'endroit des « choses finales », mais c'est précisément ce silence qui prouve combien insignifiant est le rôle que le théologien de Gœttingue fait jouer au péché dans les relations de l'homme et de Dieu. Ayant peu d'importance dans ce monde, il doit nécessairement en avoir une moindre encore dans le monde à venir, et ce n'est pas tout à fait à tort que, parlant de l'eschatologie de notre auteur, J.-P. Lange a fait cette boutade caractéristique : « Chez Ritschl, le bureau eschatologique est fermé ».

CONCLUSION

Arrivé au terme de notre étude, il nous paraît utile, en guise de conclusion, de jeter un coup d'œil rétrospectif sur l'ensemble du système théologique de Ritschl. C'est au point de vue de sa notion du péché que nous avons essayé de l'exposer, et c'est à ce point de vue que nous voulons la juger.

Toute théologie doit avoir pour base une doctrine de l'homme qui nécessairement déterminera la dogmatique tout entière. Or, l'anthropologie du docteur de Gœttingue avec son chapitre principal : le péché, s'écarte en bien des points, comme nous avons pu le constater, des faits scripturaires, et à plusieurs égards, elle n'est conforme ni aux données de la psychologie, ni à celles de l'histoire. Chez Ritschl, la nature de l'homme n'est pas foncièrement pécheresse et le péché perd le caractère tragique que lui donne la Bible. Il n'est plus que la conséquence naturelle d'un développement inévitable causé par l'ignorance ; le pardon divin lui est dû de droit par son origine même ; le sentiment de la coulpe et la crainte du châtiment, juste sanction de la loi morale, n'existent pas chez le pécheur.

Il ne repose aucune condamnation objective sur l'humanité, et le salut ne présuppose pas de régénération intérieure.

En outre, le péché est affaire de la volonté individuelle ; aussi Ritschl ne veut-il rien savoir, ni d'un état de corruption héréditaire, ni d'une condition de pénalité inhérente à la race, toutes deux tristes conséquences de la révolte de l'homme contre la volonté divine. De là, la direction spéciale imprimée à toute sa théologie, direction visible dans l'atténuation assez sensible de certaines doctrines que l'Eglise chrétienne, dans la grande majorité de ses adhérents, a considérées comme fondamentales pour sa croyance ; de là également, la mise de côté de plusieurs autres taxées de métaphysiques, c'est-à-dire d'inintelligibles à la raison et d'inutiles pour la foi.

Nous croyons, avec Ritschl, que la dogmatique doit rester en contact avec la pensée et la science modernes, et c'est un louable effort d'avoir tenté de réconcilier la religion chrétienne avec les exigences de l'esprit contemporain. En effet, c'est aux travaux remarquables de notre auteur que le protestantisme allemand doit le regain de considération dont il jouit maintenant auprès des classes cultivées. Les éléments positifs de sa théologie ont redonné une vie nouvelle à l'orthodoxie froide et étroite du luthéranisme ; la fondation de la théologie ritschlienne sur la révélation de Dieu en Christ et sur les documents scripturaires a contribué à remettre en honneur la Bible, que la culture moderne se plaît à traiter en quantité négligeable ; les recherches approfondies et scientifiques de Ritschl dans le domaine de l'histoire des dogmes et de l'Eglise, ont attiré l'attention du monde cultivé sur des questions théo-

logiques et des problèmes religieux qu'on aurait cru réservés aux seuls théologiens. Qui ne partagerait pas avec lui ce point de vue, que la religion diffère sensiblement de la philosophie, et que la conviction théorique de la vérité chrétienne n'implique pas nécessairement la vie religieuse ?

Et cependant, il nous vient une crainte : le christianisme transformé et adapté aux notions courantes de chaque époque, conçu comme la résultante d'une pure évolution historique, ne risque-t-il pas de perdre son caractère propre, et d'être peu à peu dépouillé de ce qui constitue son originalité ? La théologie de Ritschl n'en est-elle pas un peu la preuve, et Orr émet-il un jugement dénué de tout fondement lorsqu'il dit que le système ritschlien est en quelque mesure « une tentative de démontrer le degré de christianisme positif compatible avec la conception positiviste de l'âge présent [1] ? »

En outre, est-il possible d'éliminer de la religion tout élément spéculatif ? Certes, elle a souvent souffert de l'intrusion de la philosophie dans son domaine. Que de fois l'intellectualisme glacial et la substitution d'une scolastique subtile aux notions simples et bienfaisantes de l'Evangile, n'ont-ils pas été des entraves à l'intelligence de la vérité chrétienne! Mais dirons-nous que ces excès de la spéculation doivent en bannir l'usage ? Ou plutôt, n'est-ce pas une nécessité absolue pour le fidèle d'avoir des notions claires sur les origines de ses croyances, sur la nature de l'objet de sa foi ? Et du moment que l'on reconnaît, comme le fait Ritschl, que toute

[1] Orr, p. 236.

connaissance religieuse dépend d'une théorie, peut-on échapper à toute philosophie ? Nous répéterons plutôt après Ritschl, pris ici en flagrant délit de contradiction « qu'il s'agit moins de savoir s'il faut de la métaphysique en théologie, que de déterminer quelle métaphysique il importe d'y faire entrer [1]. » La sienne, nous l'avons déjà vu, est le phénoménalisme néokantien, celle de la raison pratique, qui, pour ne pas s'occuper des idées d'essence et de cause, n'en est pas moins une philosophie. C'est cette philosophie qui lui suggère la distinction à faire entre les vérités d'ordre théorique et celles d'ordre religieux ; distinction juste, si l'on veut exprimer par là que la religion a sa source dans l'union consciente avec Dieu et non dans une théorie ; mais distinction fausse, si l'on tire une ligne de démarcation telle entre la connaissance religieuse et la connaissance théorique, que le travail spéculatif et scientifique est exclu du domaine de la religion. C'est d'elle aussi que dérive sa notion du péché qui, en volatilisant les affirmations de la foi, en supprime leur réalité et risque de les réduire à l'état de pures illusions subjectives.

Aussi, ne nous étonnons-nous pas que toute la dogmatique de Ritschl en porte la marque distinctive. Sa christologie d'abord manque de puissance parce qu'elle est incomplète. Tandis que le Christ est pour les apôtres une personne d'origine divine, dont l'existence n'est pas réduite à son apparition historique, et dont la relation filiale avec le Père céleste ne date pas de sa vocation terrestre, il n'est pour Ritschl qu'un homme divinisé, ayant reçu de Dieu

[1] Th. u. M. pp. 32, 41.

des dons exceptionnels qui le placent à part dans la série des êtres humains. Tandis que pour les uns, l'œuvre du Christ consiste dans la rédemption, dans la rémission des péchés scellée pour le croyant dans la mort volontaire sur la croix, pour l'autre, elle se réduit à la prédication de l'amour divin manifesté par les œuvres et à la proclamation de la volonté de Dieu, qu'une intuition unique et des circonstances spéciales ont révélée à Jésus. Tandis que, selon l'Evangile, la vie et l'œuvre du Sauveur sont conditionnées par le péché et ont une base objective, pour Ritschl, elles ne se rapportent que très indirectement au problème du mal, et ne sont appréciables pour nous que par des jugements de valeur indépendants, qui statueront la réalité de leur existence. Si Christ nous est présenté comme une personnalité réelle, ce n'est pas sur les données de l'histoire, mais à cause de l'impression qu'il produit sur nous. Dès lors, sa figure aux contours mal définis, devient vaporeuse et son œuvre rédemptrice, manquant de cause réelle, le péché, est réduite à celle d'un révélateur surhumain que n'accrédite ni sa nature, ni son message.

Dans la sotériologie, les effets de la notion du péché se font mieux sentir encore. Celle-ci influe sur la conception de Dieu, d'où découle à son tour celle de la réconciliation offerte au pécheur. Or, nous l'avons vu, Ritschl envisage Dieu sous la seule face de l'amour qui pardonne et jamais sous celle de la loi qui punit. La réconciliation et la justification ne sont pas conditionnées par la mort expiatoire du Christ, sacrifice pour les péchés du monde, source d'une espérance et d'une vie nouvelles, car Ritschl ne

connaît pas de propitiation. La croix du Calvaire n'est pour lui que la preuve de la fidélité de Jésus dans sa vocation, et la garantie que nous pouvons en toute confiance nous approcher de Dieu. La justification est réduite à la déclaration du pardon des péchés qu'un Dieu clément accorde toujours à ceux qui renoncent à leur méfiance vis-à-vis de lui. Cette déclaration n'est valable pour l'individu qu'en tant qu'il se compte au nombre des membres de la communauté chrétienne et qu'il s'approprie les bienfaits dont elle est la dépositaire. C'est donc une justification collective et non pas individuelle. En conséquence de cette manière de voir, Ritschl met dans l'ombre toute doctrine découlant d'une notion objective du péché. Doué d'un optimisme exagéré sur la nature humaine, il insiste peu sur la nécessité de la conversion. La saine piété mystique, condition de la sanctification, lui est antipathique parce qu'il en craint les exagérations.

Rejetant toute union mystique avec Christ, il ne voit dans les moyens de grâce que des souvenirs historiques, des motifs d'impulsion morale, et dans la prière, que les accents de la reconnaissance. Toute communication du Saint-Esprit, faite au croyant par leur intermédiaire, est pour lui dénuée de réalité. Aussi, sa dogmatique s'arrête-t-elle à ce monde, et son Royaume de Dieu ne se prolonge-t-il pas au delà de la communauté chrétienne réunie sur cette terre.

Certes, nous n'avons garde de déprécier la conception si profondément morale du Royaume de Dieu que présente la théologie ritschlienne. Les vertus qui doivent y régner : l'humilité, la foi en la Providence, l'amour réciproque,

l'indépendance vis-à-vis du monde réalisée dans l'exercice de la vocation chrétienne, sont trop belles pour que nous n'en souhaitions pas la plus grande propagation. Toutefois, ce royaume est-il bien conforme à celui que nous dépeignent les Evangiles? Du moment qu'il est fondé pour cette terre seulement, et formé par des hommes n'agissant que par le motif de l'amour réciproque, ne se confond-il pas avec l'Eglise dans le sens le plus large de ce terme (Matth. 16, 16-19; 18, 17, 18)? Et s'il s'en distingue, peut-il encore être défini comme une association temporelle? La notion que nous en donne Christ, son fondateur, nous paraît moins ambiguë et surtout plus générale. Le Royaume de Dieu distinct de l'Eglise, quoique incorporé en elle et représenté visiblement par elle, est moins une communauté qu'un esprit, plus une âme qu'un corps. C'est un principe destiné à former le cœur et l'intelligence à l'accomplissement joyeux de la volonté de Dieu, un principe appliqué à toutes les activités de l'homme, pénétrant les arts, la littérature, le commerce, l'industrie et les lois sociales, et destiné à former peu à peu cette société idéale, sans péché, but de l'histoire et fin de l'évolution du monde, que le voyant de l'Apocalypse a entrevu pour la consommation des siècles.

Il est vrai que cette conception du Royaume de Dieu suppose une eschatologie plus développée que celle que nous trouvons chez Ritschl. Nous l'avons constaté, les problèmes de la vie future ne le préoccupent guère; ils dépassent, à son avis, la sphère de nos jugements. Tout l'intérêt du théologien et du chrétien doit se porter sur la vie présente; tous ses efforts, sur la réalisation d'un

royaume spirituel ici-bas, dans lequel la vie éternelle se manifeste sous forme de suprématie morale sur le monde. Et cette conclusion ne doit nullement nous étonner, puisqu'elle découle logiquement d'une conception théologique où le fait du péché, négligé dans l'économie présente, sans effet apparent sur l'œuvre rédemptrice, ne saurait déterminer en une mesure quelconque les rapports ultimes de Dieu avec l'homme, et rompre une harmonie qui semble préétablie de toute éternité.

Aussi, malgré tous les mérites de détail que présente la dogmatique du docteur de Gœttingue, mérites que nous nous sommes plu à reconnaître sans arrière-pensée à plus d'une reprise, les faits nous obligent-ils à résumer notre appréciation d'ensemble sur l'œuvre de ce théologien par ces mots, qui renferment la thèse même de notre étude : Le péché, tel que Ritschl le conçoit dans sa nature, ses effets et sa puissance, est à la fois la norme directrice de sa dogmatique et la source de toutes ses déviations de l'enseignement des Ecritures.

La théologie de Ritschl est certes une théologie ingénieuse, acceptable pour la raison, bienvenue aux caractères fortement trempés, mais elle ne saurait se couvrir, comme elle le prétend, de l'autorité exclusive des Ecritures, car elle n'est pas uniquement fondée sur la croix de Christ. C'est pourquoi elle est stérile pour le cœur, impuissante contre le péché, faible dans l'affliction, sans consolation devant la mort, témoin Ritschl lui-même, son propre auteur. En effet, dans son « Histoire du piétisme », le docteur de Gœttingue dirige tout spécialement son animadversion contre l'émouvant choral de la Passion : *O Haupt voll*

Blut und Wunden (Chef couvert de blessures), la composition maîtresse et favorite de Paul Gerhardt, sous prétexte que le poète, dans sa description réaliste des souffrances physiques du Christ, méconnaît le vrai mobile du chrétien, qui est l'obéissance[1]. Dans ses dernières heures, nous raconte son fils, ce fut précisément ce cantique dont il demanda avec insistance la lecture[2].

N'est-ce pas là une preuve éclatante que « le ministère de la *réconciliation* » n'est finalement intelligible qu'à la lumière de celui qui a été « livré pour nos offenses et qui est ressuscité pour notre *justification* ?[3] »

[1] *Pietismus* II, p. 65.
[2] *Leben* II, p. 524, cité par Orr, p. 27.
[3] II Cor. 5, 18; Rom. 4, 25.

THÈSES

I. La notion du péché, tel que Ritschl le conçoit dans sa nature et dans ses effets, est à la fois la norme directrice de toute sa dogmatique et la cause de toutes ses déviations de l'enseignement scripturaire.

II. D'après l'Ecriture, le péché est la révolte, ou la réaction de la créature humaine libre, contre la volonté sainte du Créateur.

III. D'après Ritschl, le péché est le contraire du souverain bien, présenté comme but divin et comme tâche de l'homme dans le Royaume de Dieu. Au point de vue religieux, le péché est l'indifférence et la défiance vis-à-vis de Dieu; au point de vue moral, il est la manifestation de l'égoïsme à l'égard du prochain.

IV. Repoussant la doctrine du péché originel comme contraire aux données de l'Ecriture et de la conscience, Ritschl explique l'universalité du mal par l'existence d'un royaume du péché, sans lien organique entre ses membres, où le péché, dû à l'ignorance et à la tendance naturelle de l'enfant à revendiquer une liberté sans bornes, se propage uniquement par les effets néfastes de la mauvaise éducation et des exemples pernicieux.

V. L'attribut unique de Dieu, l'amour, et la cause du mal en l'homme, l'ignorance, nécessitant, même sans œuvre rédemptrice quelconque, le pardon des péchés, ce dernier prend plutôt le caractère d'une excuse que celui d'une régénération intérieure.

VI. Contrairement à l'Ecriture, Ritschl n'établit aucun rapport entre le péché et les maux physiques; il ne regarde ceux-ci comme châtiments que subjectivement, et la valeur qu'il leur concède est purement pédagogique.

VII. Comme la préexistence de Christ n'est, pour Ritschl, qu'une notion métaphysique sans importance pour la foi, sa divinité, qu'il maintient, ne repose plus que sur un jugement de valeur, et sa sainteté est un attribut entièrement relatif. Dès lors, Jésus n'est pas divin de par sa nature, mais à cause de la communion filiale parfaite qu'il a entretenue avec son Père céleste, et en suite de son œuvre unique de révélateur du but d'amour de Dieu, réalisé dans l'établissement de son Royaume.

VIII. Pour Ritschl, l'œuvre de Christ consiste dans l'accomplissement fidèle de sa vocation qui a pour objet l'obtention de la domination spirituelle et morale sur le monde (royauté), la proclamation exclusive de la grâce et de la fidélité divines (prophétisme), l'exemple d'une consécration entière à Dieu, manifestée dans la soumission et l'abandon au Créateur, et destinée à éveiller en l'homme une confiance illimitée dans les visées d'amour du Père céleste (sacrificature).

IX. La réconciliation n'étant envisagée par Ritschl que comme l'effet du renoncement de l'homme à sa défiance non fondée vis-à-vis de Dieu, et non comme la conséquence

de la mort expiatoire de Christ, nécessitée par le péché, n'est plus qu'un acte subjectif qui ôte à la croix toute valeur rédemptrice.

X. La justification, dans l'acceptation ritschlienne de ce terme, reposant sur l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ, et non sur l'expiation du Sauveur, est moins un acte qui produit une transformation intérieure du croyant, qu'une déclaration générale de pardon assimilable par la foi; elle est, en outre, collective et non individuelle.

XI. Le rôle effacé du Saint-Esprit et l'absence de tout mysticisme dans la théologie de Ritschl, suppriment presque complètement l'œuvre personnelle de la sanctification et ôtent aux moyens qui la favorisent leur valeur particulière : la prière est réduite à l'action de grâce, l'Ecriture à un document d'histoire religieuse, et les sacrements à des actes liturgiques dépendant de l'Eglise.

XII. L'eschatologie ne rentrant pas dans le domaine de l'expérience chrétienne, Ritschl n'y touche qu'incidemment dans sa dogmatique; il transporte dans l'économie présente la vie éternelle, considérée comme une domination spirituelle sur le monde, et fait du jugement dernier une éventualité fortement compromise par sa notion même du péché.

OUVRAGES CONSULTÉS :

A. Ritschl. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung.* (R. u. V.), 3 vol. (I, II. III.), Bonn; vol. III, 4me éd., 1895.

» *Die Entstehung der Altcath. Kirche*, 2me édit., 1857.

» *Unterricht in der christ. Religion*, 3me éd., 1886.

» *Theologie und Metaphysik*, 2me éd., 1887.

» *Schleiermacher's Reden über die Religion*, 1874.

» *Drei academische Reden*, 1887.

» *Geschichte des Pietismus*, 3 vol., 1880-86.

O. Ritschl. *Albrecht Ritschl's Leben*, Freiburg, 1892-95.

J. Wendland. *A. Ritschl und seine Schüler im Verhältniss zur Theologie, zur Philosophie und zur Frömmigkeit unsrer Zeit*, Berlin, 1899.

G. Ecke. *Die Theologische Schule Albrecht Ritschl's und die evangelische Kirche der Gegenwart*, Berlin, 1897.

L. Haug. *Darstellung und Beurteilung der Theologie Ritschl's*, Stuttgart, 3me éd., 1895.

J. Herr. *Der Religionsbegriff A. Ritschl's*, Zürich, 1884.

A. Koch. *Irrgänge und Wahrheitsmomente der Theologie Ritschl's*, Oldenburg i. Gr., 1897.

E. Haack. *Ueber den fundamentalen Unterschied der Ritschlschen und der Kirchlichen Theologie, mit besonderer Berücksichtigung der Ethik*, Schwerin i. M., 1897.

A. Garvie. *The Ritschlian Theology*, Edinburgh, 1899.

J. Orr. *The Ritschlian Theology and the evangelical Faith*, London, 2me éd., 1898.

E. Bertrand. *Une nouvelle conception de la Rédemption*, Paris, 1891.

» *Quid de peccato Albertus Ritschelius senserit.* Montis-Albani, 1888.

M. Aguilera. *La Théologie de l'Avenir*, Paris, 1885.

R. Favre. *Les Principes philosophiques de la Théologie de Ritschl*, Vevey, 1894.

A. Sabatier. *L'Apôtre Paul*, Paris, 1896.

TABLE



IMPRIMERIE CH. EGGIMANN & Cie, PÉLISSERIE, 18